FOUCAULT Y DERRIDA

Pensamiento francés contemporáneo

Miguel Morey



FOUCAULT Y DERRIDA

MIGUEL MOREY

Realización editorial: Bonalletra Alcompas, S. L.
© Ilustración de portada: Nacho García
Diseño de portada: Víctor Fernández y Natalia Sánchez para Asip, SL
Diseño y maquetación: Kira Riera
© Fotografías: Todas las imágenes de este volumen de dominio público excepto las de las págs. 51 y 85 (AFP/GettyImages.es y Joel Robine/GettyImages.es) y pág. 79 (Shutterstock.com).

Depósito legal: B-17983-2015

Impresión y encuadernación: Impresia Ibérica
Impreso en España

Foucault y Derrida

Pensamiento francés contemporáneo

Miguel Morey

CONTENIDO

Introducción 7

El pensamiento francés, de la Segunda Guerra Mundial en adelante 11

Nunca hemos sido más libres que bajo la ocupación alemana... 14

El existencialismo, filosofía de moda 15

La escuela fenomenológica 19

Sobre la fenomenología 25

Fuera de la escuela 26

Una empresa de des-subjetivación... 31

Una negatividad radical 33

La pasión por el sistema 36

El «boom» estructuralista 37

La lengua, un sistema de diferencias 39

La *French Theory* 43

La condición postmoderna 46

Michel Foucault 49

Razón y sinrazón 52

La locura no existe más que en una sociedad 53

Una arqueología de la mirada médica 56

El orden de las cosas 58

El humanismo, un invento reciente 62

El exilio tunecino 64

Un cierto saber implícito 65

Las secuelas de mayo del 68 67

El nacimiento de la biopolítica 72
El último Foucault 77
Los cursos en el Collège de France 78
Las tres genealogías 81

Jacques Derrida 83
Más allá de la fenomenología 85
La filosofía se escribe... 87
Una nueva lectura de la filosofía occidental 89
La deconstrucción 91
Diferencias y repeticiones 94
El léxico de la deconstrucción 96
La différance 101
Glas: un punto de inflexión 103
Glas 104
Paréntesis institucional 105
La enseñanza filosófica y la institución 106
Nietzsche, Freud, Marx 108
Espectros 111
La deconstrucción se deja contaminar 113
La deconstrucción y las estructuras político-institucionales 114
La presencia del otro 116
La pregunta queda 119

Consideraciones finales 121

Obras principales 124
Cronología 129
Índice de nombres 142

Introducción

El pensamiento francés de la segunda mitad del siglo xx ha sido muy probablemente la última gran corriente especulativa capaz de renovar enteramente el lugar en el que plantear los problemas y el modo de hacerlo, hasta el punto de que podría decirse que, por lo que respecta a nuestro utillaje conceptual, vivimos en sus postrimerías. Su influencia ha sido enorme, cubre toda la geografía intelectual y abarca todos los ámbitos, desde la reflexión política a la crítica y la experimentación artística. Los pensadores que llevaron adelante esta renovación fueron numerosos y de una rara calidad, y entre ellos destacan especialmente Michel Foucault y Jacques Derrida.

Desde principios de siglo la filosofía francesa había quedado fuertemente marcada por dos direcciones divergentes: el vitalismo y el formalismo. En 1907, Henri Bergson publica *La evolución creadora*; cinco años más tarde, Léon Brunschwig publicará *Las etapas de la filosofía matemática* –textos emblemáticos al respecto. Durante medio siglo ambas tendencias se disputaron la hegemonía, y los filósofos se vieron llevados a posicionarse en consecuencia. A finales de los años 50 sin embargo, la extrapolación de los métodos de la lingüística

estructural a la etnología sacudió por entero el panorama de la filosofía y las ciencias humanas. El descubrimiento de los mecanismos inconscientes que permiten la existencia de la significación y el sentido, hasta entonces patrimonio sustancial de la conciencia, acarreó una conmoción de gran alcance. Los filósofos que trataron de pensar a partir de ahí acabaron por llegar a un punto de conciliación entre formalismo y vitalismo que resultó explosivo. Por un lado, interrogaron el formalismo estructural hasta llevarlo más allá de sí mismo; pero por el otro, su inquietud por el ser del lenguaje les llevó al encuentro del vitalismo nietzscheano, con todas sus consecuencias.

Cada uno a su modo, Foucault y Derrida brindan un ejemplo eminente de ese esfuerzo. Como se verá, son muchas las diferencias que les separan. Se han tratado de desplegar en lo que sigue los gestos filosóficos que se les reconocen como propios: a lo largo de sus sucesivas rupturas y reformulaciones, en el caso de Foucault, de la arqueología a la genealogía y más allá; a lo ancho de la crecida de las prácticas deconstructivas, en el caso de Derrida. El propósito no era tanto ofrecer una interpretación cuanto exponer su pensamiento del modo más ceñido y simple posible, con el mínimo de interferencias, acudiendo a sus propias declaraciones cuando se hacía necesario un esclarecimiento.

A pesar de sus diferencias, su punto de partida es común: la denuncia de los presupuestos habituales de un determinado dominio discursivo, y su consiguiente suspensión o puesta entre paréntesis. Podría decirse que lo que decididamente ambos denuncian en primer lugar es el etnocentrismo, aunque no lo hagan de la misma manera. Y tal vez sea ahí donde comienzan a manifestarse sus discrepancias: mientras Foucault practica el análisis histórico como si de una etnología interna a nuestra cultura se tratara, con el mismo coeficiente de extrañeza, Derrida se aplica a la deconstrucción del logocentrismo

y el falocentrismo, que se suponen enquistados desde siempre en la metafísica occidental. En las páginas que siguen veremos adónde les conducen sus respectivas aperturas. Comenzaremos con una panorámica general de la tradición de pensamiento de la que surgen.

El pensamiento francés, de la Segunda Guerra Mundial en adelante

«Podemos resumir los principales puntos del programa que inspiró la filosofía francesa de posguerra del modo siguiente:

1. *Acabar con la separación entre concepto y existencia*, dejar de contraponerlos; demostrar que el concepto es una cosa viviente, una creación, un proceso, un acontecimiento y, en cuanto tal, que no está divorciado de la existencia;

2. *Inscribir la filosofía dentro de la modernidad*, lo que asimismo significa arrebatársela a la academia y ponerla en circulación en la vida cotidiana. La modernidad sexual, la modernidad artística, la modernidad social: la filosofía debe comprometerse con todas ellas;

3. *Abandonar la oposición entre filosofía del conocimiento y filosofía de la acción*, la división kantiana entre la razón teórica y la práctica y demostrar que el conocimiento mismo, incluido el conocimiento científico, es en realidad una práctica;

4. *Situar la filosofía directamente dentro de la arena política*, sin pasar por el desvío de la filosofía política; inventar lo que podríamos llamar el "militante filosófico", y hacer de la filosofía una práctica militante en su presencia y en su modo de ser: no solo una reflexión sobre la política, sino una verdadera intervención política;

5. *Recuperar la cuestión del sujeto*, abandonar el modelo reflexivo, y de tal suerte discutir con el psicoanálisis, en rivalidad con el mismo y, de ser posible, mejorándolo;

6. *Crear un nuevo estilo de exposición filosófica* y, por lo tanto, competir con la literatura; en el fondo, reinventar en términos contemporáneos la figura del filósofo-escritor del siglo XVIII».[1]

La Segunda Guerra Mundial no acabó con la vida cultural en la Francia ocupada de 1940 a 1945. Bien que mal, a pesar del miedo, el racionamiento y las restricciones, siguió adelante. Un par de factores sin duda tuvieron que ver con ello: en primer lugar, el gobierno de Vichy del mariscal Petain, surgido con el Armisticio, que camufló en parte la ocupación nazi bajo una apariencia más o menos patriótica. Y en segundo lugar, la decisión alemana de no repetir el error de Varsovia y convertir una ciudad tan viva como París en un desierto: la fascinación de los mandos de las fuerzas ocupantes por París era del todo evidente, lo que favoreció que fuera mantenida como una suerte de oasis de descanso en la retaguardia de la guerra. Que la resistencia a la Ocupación fuera durante los primeros tiempos poco menos que anecdótica, resultó decisivo en este sentido.

Aunque por motivos diferentes, la necesidad de evadirse de la situación reinante fue para unos y otros una constante del momento.

[1] Alain Badiou, «Panorama de la philosophie française contemporaine», *New Left Review*, octubre de 2005.

Así, los medios de entretenimiento de masas como la radio o el cine recibieron un fuerte impulso, entrando incluso en funcionamiento, entre setiembre de 1942 y agosto de 1944, una cadena de televisión: *Fernsehsender Paris/Paris-Télévision*. Durante el tiempo de la Ocupación se producirán 220 películas en Francia, una buena parte patrocinadas por *Continental-Films*, la productora fundada por los ocupantes. Y por lo general –aunque las negativas fueron sonadas, como en el caso de Jean Gabin o Josephine Baker–, puede decirse que la gente del cine antepuso la necesidad de seguir trabajando a cualquier otra consideración.

Básicamente, la política cultural impuesta por los ocupantes se abría en dos frentes: por un lado, se impone la censura previa, por el otro, se promociona la mitología nazi, principalmente a través de traducciones de la literatura alemana, la música y las grandes exposiciones, entre las cuales «Los judíos y Francia» o «El bolchevismo contra Europa» lograrán un gran éxito de público. En el trasfondo, eran dos ideas de cultura lo que se contraponía frontalmente: de un lado la cultura entendida en continuidad con los ideales ilustrados, republicanos, como triunfo de la razón y los valores universales; del otro, la reivindicación de unos valores particulares, presuntamente aristocráticos, vinculados a la tierra, la sangre y la raza. En este contexto, para los escritores, la alternativa se vuelve apremiante: ¿hay que publicar o no, bajo la Ocupación? En el teatro, el dilema se hace especialmente agudo. Una película como *El último metro* (1980) de François Truffaut describe con notable fidelidad las difíciles condiciones de supervivencia de la vida teatral en el París ocupado. Para algunos sectores no hay problema: Sacha Guitry o Marcel Achard continuarán estrenando sus obras, al igual como seguirá en funcionamiento la *Comédie Française*. Pero para el teatro puntero, de vanguardia, la situación no es tan fácil. Con todo cabe reseñar algunos estrenos bien significativos: Jean

Nunca hemos sido más libres que bajo la ocupación alemana...

«Nunca hemos sido más libres que bajo la ocupación alemana. Habíamos perdido todos nuestros derechos, comenzando por el de hablar; se nos insultaba a la cara cada día y debíamos callar; se nos deportaba en masa, como trabajadores, como judíos, como prisioneros políticos; en todos lados, en las paredes, en los periódicos, en la pantalla, encontrábamos ese inmundo e insulso rostro que nuestros opresores nos presentaban como si fuera el nuestro: a causa de todo ello éramos libres. Dado que el veneno nazi se infiltraba hasta en nuestro pensamiento, cada pensamiento justo era una conquista; [...] dado que estábamos acosados, cada uno de nuestros gestos tenía el peso de un compromiso. Las circunstancias a menudo atroces de nuestro combate nos emplazaban finalmente a vivir, sin tapujos ni disfraces, esta situación desgarrada, insostenible que se llama la condición humana...

Cada segundo vivíamos plenamente el sentido de esta pequeña frase banal: "Todos los hombres son mortales". Y la elección que cada cual hacía por sí mismo era auténtica, ya que se hacía en presencia de la muerte, ya que siempre hubiera podido expresarse en la forma de: "Antes la muerte que..."

Esta responsabilidad total en la soledad total, ¿no es el desvelamiento mismo de nuestra libertad? Este desamparo, esta soledad, este riesgo enorme eran los mismos para todos, para los jefes y para los hombres; para los que llevaban los mensajes cuyo contenido ignoraban tanto como para los que lo decidían todo en la resistencia, una única sanción: el encierro, la deportación, la muerte. No hay ejército en el mundo donde exista una igualdad de riesgos parecida para el soldado y para el generalísimo. Por ello, la Resistencia fue una verdadera democracia: para el soldado como para el jefe, la misma responsabilidad, la misma libertad absoluta en la disciplina. Así, [...] se constituyó la más fuerte de las Repúblicas.»[2]

[2] Sartre, «La République du silence», *Lettres françaises*, 9 de septiembre de 1944.

Anouilh lleva a la escena *Antigone* (1942), que levantará una importante polémica; Jean Giraudoux, *Sodome et Gomorrhe* (1943); Jean-Paul Sartre estrenará *Las moscas* (1943) y *Huis Clos* (1944); Albert Camus (director de la revista resistente *Combat*), escribe en 1944 *El malentendido* y una nueva versión de su *Calígula*, al tiempo que dirige *El deseo atrapado por la cola* de Pablo Picasso. La apuesta, en estos casos, se hará a favor de lo que Jean-Paul Sartre llamó «teatro de situación», en el que las nociones de compromiso y responsabilidad ocupan el eje de la reflexión. «El tema de mi obra –comentó, refiriéndose a *Las moscas*– podría resumirse así: cómo se comporta un hombre ante un acto que ha cometido, del cual asume todas las consecuencias y responsabilidades, cuando ese acto, además, le produce horror». Y añadió: «El verdadero drama, el que yo hubiera querido escribir, es el del terrorista que, matando alemanes en la calle, causa la ejecución de cincuenta rehenes».

Serán estos los temas que, una vez acabada la guerra, acompañarán al pensamiento en la recuperación de su libertad.

El existencialismo, filosofía de moda

En 1945, con la Liberación, París, y toda Francia, viven una recuperación difícil. La revancha contra los colaboracionistas parece inevitable: se repiten desde las ejecuciones sumarias hasta el rapado público de aquellas mujeres que, durante la Ocupación, se dejaron seducir por «la elegancia de los uniformes alemanes»... Pero poco tiempo después, la resurrección cultural será esplendorosa. De nuevo París volverá a ejercer su capacidad de fascinación, esta vez sobre los norteamericanos. Basta con recordar una película: *Un americano en París*, el musical dirigido por Vincent Minnelli en 1951 a partir de la pieza



Jean-Paul Sartre, «jefe de filas» del movimiento existencialista.

homónima de George Gershwin. Allí, el escenario de la trama despliega un variopinto muestrario de la nueva bohemia cultural que frecuentaba las cavas de la orilla izquierda del Sena, *la Rive Gauche*. Se les reconoce tanto por su forma de vestirse y arreglarse como por el modo de moverse o la música que escuchan, pero sobre todo por una cierta nueva «filosofía de la vida» que flota en el ambiente... En solo cuatro o cinco años, París se ha convertido de nuevo en un potentísimo icono, pero que no tiene ya nada que ver con el que habitaba el imaginario de los nazis.

A esa nueva «filosofía de la vida», se le dio rápidamente la denominación de «existencialismo», y Jean-Paul Sartre, aunque aceptó a regañadientes el nombre, pasó a ser considerado su jefe de filas. En la conferencia «El Existencialismo es un humanismo» que Sartre pronunció el lunes 29 de octubre de 1945, en la *Salle des Centraux* de París, manifestó al respecto lo siguiente: «La mayoría de los que utilizan esta palabra se sentirían muy incómodos para justificarla, porque hoy día que se ha vuelto una moda, no hay dificultad en declarar que un músico o que un pintor es existencialista. Un articulista de [la revista] *Clartés* firma *El Existencialista*; y en el fondo la palabra ha tomado hoy tal amplitud y tal extensión que ya no significa absolutamente nada. Parece que, a falta de una doctrina de vanguardia análoga al surrealismo, la gente ávida de escándalo y movimiento se dirige a esta filosofía, que, por otra parte, no les puede aportar nada en este dominio; en realidad es la doctrina menos escandalosa, la más austera; está destinada estrictamente a los técnicos y filósofos».

Por entonces, Jean-Paul Sartre, a sus cuarenta y pocos años, contaba ya con una reputación considerable. Sus primeras publicaciones

habían versado sobre temas propios de la fenomenología de Husserl, aunque muy pronto irrumpió como narrador con *La Nausea* (1938), una novela que representa, en forma de diario, el soliloquio modélico de lo que se reconocerá como existencialismo: nos muestra el modo en que la conciencia escrupulosamente descriptiva de los fenomenólogos se encarna en una existencia que sufre el vértigo de su lucidez, que aprende costosamente qué significa estar condenado a la libertad.

Hemos visto que durante la Ocupación Sartre estrenó dos piezas teatrales. Debemos añadir ahora que, entre ambas, entregó a la imprenta su gran presentación como filósofo, *El ser y la nada* (1943), el primer libro de referencia para el existencialismo. Muy pronto el lema «La existencia precede a la esencia», pasó a ser considerado como la consigna existencialista por excelencia. En un sentido elemental, la sentencia reivindica un punto de vista del que Dios ha sido evacuado: no existe en el hombre una esencia predeterminada, un alma o una «naturaleza humana» que anteceda a su existencia. Su ser está abierto, siempre en construcción. «La libertad humana –escribe Sartre– precede a la esencia del hombre y la hace posible, la esencia del hombre está en suspenso en su libertad». Para un pensamiento ateo como el suyo, el hombre debe ser entendido como una existencia que se dota de una esencia mediante sus decisiones y sus acciones, mediante el ejercicio de su libertad. Y la argumentación que dio al respecto iba a ser tenida muy en cuenta durante bastante tiempo.

En *El ser y la nada*, recogerá la clásica dicotomía fenomenológica entre la conciencia y el mundo, insistiendo en el papel que le corresponde a la nada en este concierto. La conciencia será ahora aquello que hace aparecer la nada en el mundo. Porque, para Sartre, el hombre tiene la particularidad de ser lo que no es y no ser lo que es; es alguien que nunca coincide consigo mismo: el presente le es por completo inasible, está obligado a proyectarse a cada momento más allá de lo que

es, hacia lo que puede ser, hacia lo que todavía no es. Y es por ello que el hombre es necesariamente libre, por ello está condenado a la libertad. En cada momento, el hombre debe elegirse a sí mismo para dar sentido a sus acciones. Su libertad es ilimitada (y de ahí el vértigo existencial: el absurdo, la angustia, la nausea...), es una libertad que lo único que no puede es decidir no ser libre. No le cabe sino ejercer la responsabilidad. Así, el hombre será lo que él (se) hace: un proyecto por el que se escoge como hombre y, en el compromiso con la propia libertad, se hace responsable ante todos los hombres. Y a la medida de esta responsabilidad construirá su esencia.

Dado el énfasis puesto en la noción de libertad, el compromiso político sartreano parece cada vez más inevitable. Ya durante la Ocupación, cuando en 1941 es liberado del campo de concentración en el que ha estado detenido –y donde, según se cuenta, lee y comenta *Ser y tiempo* (1927) de Martin Heidegger–, creará el movimiento *Socialismo y libertad*, de corta duración, con su compañera Simone de Beauvoir y Maurice Merleau-Ponty, quienes poco después pasarán a ser considerados figuras eminentes de la corriente existencialista, y junto a los cuales fundará la revista *Les Temps Modernes.* Con la Liberación, su pensamiento sigue una deriva de radicalización notable, que hará que la suya sea una prosa que no deja de «tomar partido»: a favor de los negros de EE.UU. y contra el racismo, sobre la cuestión judía, condenando la invasión soviética de Hungría en 1956, o la tortura en la guerra de Argelia, en 1958... En 1968 se le verá arengando a los estudiantes en el anfiteatro de la Sorbona, al tiempo que denuncia la invasión soviética de Checoslovaquia que acabó con la primavera de Praga. En 1973 se posicionará a favor de la *Rote Armee Fraktion* (RAF), organización terrorista conocida mediáticamente como «la banda Baader-Meinhof»...

Desde el punto de vista de la reflexión teórica, la fecha más relevante será el año 1961, en el que publicará su último ensayo filosófico de

gran calado teórico, *Crítica de la razón dialéctica*. Se trata de un intento por conciliar las posiciones teóricas del marxismo con las propias a la fenomenología de la existencia; una tentativa por aunar en un mismo frente la mirada existencial, para la que el hombre es ante todo libertad y proyecto, con la marxista, que reclama la atención hacia los condicionamientos materiales que forman el suelo de la vida social.

La escuela fenomenológica

La fenomenología fue el suelo filosófico sobre el que sustentó el discurso existencialista. Tal vez con la única excepción de Albert Camus, cuya obra ensayística no tiene a la Universidad como referente, el resto de autores llamados existencialistas piensan dentro de las claves establecidas por la fenomenología, las investigaciones de Edmund Husserl son su punto de partida. Sartre subtitulará *El ser y la nada*, «Ensayo de ontología fenomenológica», y el papel jugado por la nada en su reflexión debe atribuirse a la lectura de *Ser y tiempo* de Heidegger, considerado entonces como un fenomenólogo más o menos heterodoxo. También M. Merleau-Ponty, apoyándose en los escritos inéditos de Husserl, prolonga y corrige el trazado fenomenológico, en *Fenomenología de la percepción* (1945), su obra fundamental. Y también será este el caso de Simone de Beauvoir, quien en 1949 iba a causar sensación con la publicación de *El segundo sexo*, un éxito de escándalo (condenado por el Vaticano, 1.000.000 de ejemplares vendidos en EE.UU.), que se convertiría muy pronto en el gran texto de reflexión en el seno de los movimientos para la liberación de la mujer, una referencia obligada.

Surgida a principios de siglo, en Alemania, de la mano de Edmund Husserl, la fenomenología apareció en escena con una clara voluntad

de hacer *tabula rasa*, de liberar a la filosofía de la carga de metafísica, dialéctica y especulativa que conllevaba, la que veía reproducirse a su alrededor, en los centros correspondientes de enseñanza e investigación. Su decisión era la de volver a comenzar de cero; restaurar la filosofía paso a paso a partir de unos muy pocos puntos. El alcance de su pretensión se hace patente si se recuerda que ese gesto repetía a su modo otros grandes momentos fundadores de la filosofía, como la introducción de los principios lógicos, con Parménides de Elea, o la apertura de la modernidad con la certeza de Descartes. Ahora, el grito de guerra con el que la fenomenología echa a andar es «hay que volver a las cosas mismas». Echó a andar partiendo de lo primero con lo que se cuenta cuando se trata de «las cosas mismas», con el *fenómeno*: su presencia en mis sentidos o en mis pensamientos; el modo en que la cosa se hace presente en la conciencia; el modo en que la conciencia se hace con la cosa...

Husserl, matemático de formación, se acercó a la filosofía preguntándose por el tipo de realidad de las entidades matemáticas. Su primer libro importante fue una *Filosofía de la aritmética* (1891). Vivió su pregunta en un contexto paradójico: era el momento en el que estaba naciendo la lógica moderna entendida como cálculo formal, y sin embargo la enseñanza universitaria de la Lógica estaba confiada a las cátedras de Psicología, donde la lógica era interrogada en tanto que modalidad de razonamiento pero no como sistema. De este modo, se encaraban los procedimientos lógicos como reglas del pensamiento, pero no se atendía al portento que significaba el que un proceso de conciencia diera lugar a un sistema de leyes ajenas por completo a la experiencia, pero que son las que le permiten al hombre gobernar el mundo de los hechos. Husserl entendió la dificultad que planteaba el que una ciencia empírica como la Psicología, basada en la experiencia de los hechos y cuyo medio es la generalización, pudiera dar cuenta de las leyes lógicas, que están más allá de los hechos, que no tienen su origen en hecho ninguno



Edmund Husserl, matemático y filósofo moravo, fundador de la fenomenología trascendental.

porque son formales, y sus proposiciones son, independientemente de cualquier hecho, universales y necesarias. Además, incluso considerado como una actividad de la conciencia, el proceder lógico o matemático activa un nivel o un tipo de conciencia que no es el psicológico, que por tanto no se puede explicar suficientemente mediante la psicología. Pero del otro lado, Husserl lamenta que los avances de la lógica moderna como conocimiento dejen sin pensar el problema de la vinculación de objetos ideales como los números con el mundo real. ¿Qué relación tienen los objetos ideales con los objetos del mundo real? ¿Cómo captamos esos objetos ideales en el mundo real? ¿Qué tipo de experiencia es esa?

Husserl entiende que no parece caber otra salida sino interrogar y describir esa actividad específica de la conciencia que, sin ningún apoyo en las generalizaciones de la experiencia, da lugar a conocimiento, como es el caso de la matemática. De un lado, si interrogamos los fundamentos de una ciencia empírica como la psicología nos encontramos con que sus procedimientos se ajustan a la ley fundamental según la cual todo cuanto afirme debe estar basado en la experiencia. Ahora bien, una ley como la que dicta que la experiencia es la única fuente de verdad no puede obtenerse de la experiencia, pues esta siempre nos brinda afirmaciones singulares y contingentes, no un principio universal y necesario. Y del otro lado, si interrogamos los estados subjetivos por los que pasa la conciencia de un matemático cuando razona, percibiremos claramente la diferencia entre esos estados psicológicos y el razonamiento matemático en sí. Unos son contingentes, subjetivos, mientras que los otros son objetivos, tiene validez universal y su verdad queda impuesta por la evidencia de la no-contradicción. Será este nivel o tipo de actividad de la conciencia el que el fenomenólogo buscará esclarecer para colocarlo como espacio privilegiado de su proceder filosófico. En este sentido ha podido decirse que la fenomenología nace de este intento, por un lado, de limpiar a la lógica de toda psicología y, por el otro, de engarzar el cálculo formal con la vivencia concreta de la actividad de la conciencia.

Muy pronto, la pregunta por cómo captamos los objetos matemáticos en el mundo real, le va a llevar a la pregunta por cómo captamos en general, cómo se dan los objetos a la conciencia. La conversión de la conciencia psicológica en conciencia fenomenológica comienza exigiendo una atención especial a la constitución del objeto en nuestra conciencia, a su aparición como fenómeno de la conciencia, al modo en que es captado. De lo que se trataría es de describir lo más minuciosamente posible los actos mediante los que un objeto

es captado por la conciencia y de qué modo se convierte en objeto de conocimiento. Pero para poder describir adecuadamente este proceso será necesario ceñirse a él y solo a él, sin ningún otro tipo de consideración. Esto implicará desalojar de la descripción cualquier tipo de presupuesto que cargue al objeto que se da a la conciencia con elementos que son ajenos al hecho puro y simple de que «se da a la conciencia». El fenomenólogo debe regir entonces su conciencia por la exigencia de retener de los objetos de la conciencia sus elementos universales y necesarios, y atender al modo en que los capta.

El primer gran paquete de presupuestos desalojados por la fenomenología remite a lo que denomina «la actitud natural»: el que la conciencia opere bajo la creencia de que existe el mundo exterior y todo lo que ello conlleva. Para la actitud natural, que comparten tanto la conciencia psicológica como las ciencias, las cosas están simplemente ahí, son un dato. Por el contrario, la actitud fenomenológica se propondrá reflexionar sobre el modo en que damos significado a las cosas que nos rodean, mediante qué actos de nuestra conciencia cobran un sentido y son lo que son cuando se nos manifiestan.

Uno de los procedimientos que Husserl propone para retener de los objetos de la conciencia sus elementos universales y necesarios, al que denomina «libre variación imaginativa», merece ser destacado: consiste en ir modificando o eliminando arbitrariamente los rasgos concretos de un objeto en cuestión con el fin de determinar cuáles son los que le son esenciales para poder cumplir con el significado o el sentido que le corresponde. O dicho de otro modo, descubrir cuáles son los que, si no estuvieran, harían que el objeto dejara de tener el significado que tiene. La esencia o el *eidos* (del griego: forma, idea, esencia) del objeto estará constituida entonces por aquello que permanece invariable, idéntico bajo todas las variaciones; aquello que la imaginación no puede alterar so pena de que pierda su significado.

Ante las cosas, nuestra conciencia dirige una mirada intencional, dirá la fenomenología. Lo propio de la conciencia, lo que diferencia sus procesos de lo procesos físicos, es ser intencional. La conciencia no es un espacio interior en el que se acumularían representaciones relativas al mundo exterior, representaciones que no se sabe si son exactas. La conciencia es un punto focal apuntando al mundo exterior. De ahí que una de las afirmaciones fundamentales de la fenomenología insista en que la conciencia es siempre *conciencia de algo.* Y la vida de la conciencia es eso: un barrer con un foco todo cuanto rodea. De lo que se tratará entonces es de corregir la intencionalidad de esa mirada, ajustar de otro modo su intención para tener acceso a lo que de verdad se manifiesta o se aparece en el fenómeno, despojándolo de adherencias y encarándolo en la evidencia simple de su aparecer, en la que reconoceremos su esencia. Para limpiar de cualquier tipo de intromisiones el modo en que se manifiestan los objetos a la conciencia, Husserl idea un procedimiento metódico al que denomina «reducción» o, tomando prestado el término del escepticismo griego, *epojé* (suspensión del juicio, ni afirmación ni negación). Se trata entonces de poner fuera de juego o entre paréntesis, por un lado, todo lo que cada cual pone de su cosecha sobre el fenómeno, impedir que la conciencia psicológica se adueñe de él, preservándolo bajo un modo de conciencia pura, trascendental dirán los fenomenólogos. Y del otro lado se trata de restar del fenómeno todo lo que le añade el mundo o la mundanidad, todo lo que «se dice» sobre la cosa que se nos hace presente, lo digan la ciencia o la opinión pública. Así, se dirá que la *reducción trascendental* consiste en la suspensión tanto de cualquier juicio sobre la existencia y el valor de los objetos como de la realidad del mundo natural y la actitud natural del conocimiento. Por su parte, la *reducción eidética* (del griego *eidos*: forma, idea, esencia) será la encargada de que la intención de la consciencia se dirija a la esencia del objeto que tiene ante sí y no a cualquier otra cosa. Es decir que actúe

Sobre la fenomenología

«La fenomenología tiene una tradición muy antigua, antes incluso de convertirse en el motivo sistemático de un pensador llamado Husserl. La palabra ya está presente en Kant. Y cada vez, de lo que se trata es de respetar, en la cosa misma, el aparecer de la cosa, tal y como esta aparece, específicamente. Y esta noción de aparecer ya es a la vez simple y enigmática, de ahí la tentación de simplificar. Describir la cosa tal y como aparece, es decir, sin presuposiciones especulativas, metafísicas de ningún género, debería resultar sencillo. Por lo demás, Husserl dijo, en un momento dado, que la fenomenología era un gesto "positivo", es decir, que sabía liberarse de toda presuposición teórica especulativa, de todo prejuicio, para volver al fenómeno, el cual, por su parte, no designa simplemente la realidad de la cosa sino la realidad de la cosa en tanto *en cuanto aparece*, el phainesthai, que es el aparecer en su resplandor, en su visibilidad, de la cosa misma. Cuando describo el fenómeno, no describo la cosa en sí misma, por decirlo así, más allá de su aparecer, sino su aparecer para mí, tal y como se me aparece. ¿Con qué me las tengo que ver en tanto en cuanto la cosa se me aparece? Se trata de una operación muy delicada, pues resulta muy difícil disociar la realidad de la cosa del aparecer de esa cosa. Una cosa se me aparece, la cosa es apare[cie]nte, el fenomenólogo describirá, mediante una operación de reducción, esa capa de aparecer, es decir, no la cosa [percibida], sino el ser-percibido de la cosa, la percepción; y no lo imaginado, sino la imaginación de la cosa. Dicho de otro modo, el fenómeno para mí; de ahí el vínculo de la fenomenología con la conciencia, con el ego, el "para mí" de la cosa. La operación que consiste en despegar esa película del aparecer y distinguirlo, a la vez, de la realidad de la cosa y del tejido psicológico de mi experiencia es extremadamente sutil. El acceso al sentido, desnudo, salvaje, es lo que requiere de una gran delicadeza en la *conversión de la* mirada. El phainesthai es el resplandor del fenómeno que aparece en la luz, tal y como la cosa aparece.»[3]

[3] Jacques Derrida, entrevista con Antoine Staccato, 1999.

no como conciencia psicológica, sino como consciencia trascendental. «Quien ejecuta esta reducción –leemos en Wikipedia– descubre de manera radical el mundo en tanto que mundo vivido por él, pues con la desconexión de la creencia en la realidad del mundo el fenomenólogo se concentra necesariamente en el campo de la vida de la conciencia en la que este aparece y adquiere incluso su carácter de realidad. Solo con la desatención del mundo en tanto que mundo real es posible prestar atención al mundo tal y como es vivido por nosotros. Mientras que la reducción trascendental abre el campo de la consciencia pura, la reducción eidética permite captar lo que ahí aparece en términos de esencias y de relaciones esenciales».

Así las cosas, la propuesta de la fenomenología se recibió como la de *una vía de acceso* a la intuición eidética de los objetos del mundo, a la captación de su esencia y su verdad por una conciencia que las hace presentes. Si prefiere decirse así, como un modo de hacer explícitos y conscientes los procedimientos de los que se vale la conciencia para alcanzar resultados universal y necesariamente verdaderos respecto de las cosas del mundo, y armar metódicamente estos procedimientos. Dado el desafío, no es de extrañar entonces que acabara convirtiéndose en el marco filosófico de referencia, y que continuara siéndolo durante largo tiempo.

Fuera de la escuela

Fuera de la escuela existían también otros marcos de referencia para el pensamiento que comenzaron a reactivarse cuando terminó la Ocupación. Su presencia fue tan importante para la reflexión de la segunda mitad del siglo XX como difícil es caracterizarlos de un modo global. Ni formaban una «escuela» ni compartían exactamente una



El poeta, ensayista, dibujante, actor y dramaturgo Antonin Artaud.

«filosofía», no tenían nada que ver con el mundo universitario. Podría decirse a lo sumo que, en caso de haber un filósofo con el que entraran asiduamente en diálogo, este sería principalmente Nietzsche; y su hábitat cultural concreto probablemente se situaría en las cercanías del surrealismo. Y poco más. Por lo general, se les consideraba ante todo literatos, pensadores a lo sumo, a los que poco a poco el pensamiento universitario se fue acercando, hasta acabar permitiéndoles la entrada plena en sus discursos.

Ante la dificultad que presenta su caracterización unitaria, no parece quedar otro recurso sino esbozar los perfiles de los nombres más significativos. Y en caso de hacerlo así, el primer nombre a citar sería sin duda el de Antonin Artaud (1896-1948). Poeta, ensayista, dibujan-

te, actor y dramaturgo, abandonó su Marsella natal al acabar sus estudios para trasladarse a París, época en la que comienzan sus dolores de cabeza crónicos que con los años no harán sino empeorar. En París, trabaja en el teatro, algo en cine, escribe... En 1923, le envía a J. Rivière, director de la prestigiosa *Nouvelle Revue Française* una recopilación de sus escritos cuya publicación es rechazada. Mantendrá al respecto una copiosa correspondencia con Rivière, en la que da cuenta de su concepción de la escritura y también de sus luchas con su grave malestar psíquico («No consigo pensar. ¿Comprende lo que es ese hueco, esa intensa y durable nada?» –le escribe). Con el tiempo, Rivière le propondrá publicar esa correspondencia, que verá la luz en 1927. A propósito de esta decisión, Maurice Blanchot escribirá: «Poemas que considera desde insuficientes hasta indignos de ser publicados, dejan de serlo cuando son completados por el relato de la experiencia de su insuficiencia. Como si lo que les faltara, su defecto, se convirtiera en plenitud y acabamiento por la expresión abierta de esa falta y la profundización de su necesidad». En ese rasgo Blanchot leerá un anuncio de la literatura que se avecina.

Al poco de llegar a París, Artaud entrará en contacto con el grupo surrealista. En 1925 publica dos libros de poesía, *El Ombligo de los limbos* y *El Pesa-Nervios*, y pasa a dirigir la «Oficina de Investigaciones Surrealistas», desde la que redacta (o inspira directamente) algunas de la más hermosas y vehementes páginas de todo el surrealismo. Tras su ruptura con los surrealistas, se vuelca por completo en la actividad teatral a la que viene dedicándose desde su llegada a París, alternándola con sus trabajos en el cine. De 1923 a 1935 intervendrá en más de veinte películas, entre las cuales: *Napoleón* (1927) de Abel Gance, *La pasión de Juana de Arco* (1928) de C.T. Dreyer o *Liliom* (1934) de Fritz Lang. También escribirá ensayos sobre el hecho fílmico y guiones de películas, de las que solo una llegó a filmarse: *La*

concha y el clergyman (dirigida por Germaine Dulac, en 1926), que se estrenó, con gran escándalo, un año antes que *El perro andaluz* de Luis Buñuel y Salvador Dalí. Escribe textos también para el teatro (*Heliogábalo o el Anarquista coronado, Los Cenci...)*, y funda en 1927 el *Teatro Alfred Jarry*, cuyo propósito será «lograr que todo lo que hay de oscuro en el espíritu, de oculto, de no revelado se manifieste en una especie de proyección material». Pero será en 1931, tras haber asistido a una representación del Teatro de Bali, cuando sus ideas dramatúrgicas sufran una conmoción decisiva. Comienza entonces su reflexión sobre el hecho teatral, que culminará con el proyecto de un *teatro de la crueldad* («Sin un elemento de crueldad en la base de todo espectáculo, el teatro no es posible. En el estado de degeneración en el que nos encontramos, es por la piel como se hará entrar la metafísica en los espíritus»). En 1938, publicará *El teatro y su doble*, que recoge sus escritos sobre el teatro, su texto más famoso.

Dos años antes viaja a México, donde se inicia en los ritos del peyote y la caza del venado de los indios tarahumara. La convivencia con el pueblo indio, la experiencia de la droga le transforman profundamente. Con el tiempo su experiencia de entonces se recogerá en un libro, *Sobre un viaje al país de los Tarahumara*. A su regreso, es detenido en Dublín por vagabundeo y deportado a Francia, donde se procederá de modo forzoso a su internamiento psiquiátrico. Comienza ahí su calvario clínico. Ingresa primero en el psiquiátrico Quatre-Mares, de allí es trasladado a Sainte-Anne (donde el Dr. J. Lacan lo diagnosticará como «definitivamente perdido para la literatura»), luego al hospital de Ville-Évrard y finalmente a Rodez. En total cerca de diez años de encierro, con sus correspondientes sesiones de electroshock. Y sin embargo, a su liberación, en 1946, la clase intelectual y artística parisina queda conmocionada con su retorno: la creación teatral que construye en *El regreso de Artaud el Mômo* (1947), la emisión radiofónica de *Para acabar con el*

juicio de Dios (1947), o la publicación de su *Van Gogh, el suicidado de la sociedad* (1947) son reconocidos como impactos artísticos de primer orden. Morirá al año siguiente. Y lentamente su trabajo empieza entonces a valorarse: en 1956 comenzarán publicarse sus obras completas, poco a poco Artaud se irá convirtiendo en objeto de estudio y punto de referencia para la crítica y también para la clínica, despertando un interés creciente en los escritores y artistas, así como entre filósofos como Merleau-Ponty, Michel Foucault, Gilles Deleuze o Jacques Derrida.

Jean-Paul Sartre parece haber intuido bien este desplazamiento en la atención de la filosofía por la literatura, esta suerte de nueva fascinación de la que el interés por Artaud es un signo muy relevante. Y ya en 1947 decide intervenir: publica en *Les Temps Modernes*, de febrero a julio, una serie de artículos que se recogerán luego con el título de *¿Qué es la literatura?*, en los que lanza una alerta general sobre la situación de la literatura y su necesaria reactivación bajo otros presupuestos. De lo que se trata es de salvar a una literatura en peligro. Sartre entiende la literatura como un ejercicio de libertad, libertad del escritor pero también del lector, que es quien con su lectura mantiene con vida la obra literaria. Y analiza el hecho literario atendiendo a esta interrelación entre el escritor y sus lectores, y entendiendo su sucesión según la historia dialéctica de Hegel y de Marx, como una progresión de etapas, en las que cada una procede a negar la anterior y busca su equilibrio en su superación. Este equilibrio entre el autor y su público se romperá –nos dice Sartre– con el ascenso de la burguesía como clase dominante (triunfo de la revolución de 1789, fracaso de la revolución de 1848). En un primer momento puede parecer que ambos, el escritor y la burguesía lectora, comparten un mismo interés, la lucha a favor de la libertad de expresión. Pero pronto, tal vez a partir de Gustave Flaubert (1821-1880), esta unidad va a escindirse, y lo hará en el momento en que el escritor busque la libertad de expresión no solo en el contenido de su mensaje, sino

Una empresa de des-subjetivación...

«Los autores más importantes que me han, no exactamente formado, pero si permitido que me desmarcara de mi formación universitaria fueron gente como Bataille, Nietzsche, Blanchot, Klossowski, que no era filósofos en el sentido institucional del término, y un cierto número de experiencias personales, por supuesto. Lo que más me ha impresionado y fascinado de ellos y les ha concedido la especial importancia que tienen para mí, es que su problema no era la construcción de un sistema, sino la construcción de una experiencia personal. En cambio, en la universidad, me entrenaron, me formaron, me forzaron a aprender esas grandes maquinarias filosóficas que se llamaban hegelianismo, fenomenología...

La experiencia del fenomenólogo es, en el fondo, un cierto modo de poner una mirada reflexiva sobre un objeto cualquiera de lo vivido, sobre lo cotidiano en su forma transitoria para captar sus significaciones. Para Nietzsche, Bataille, Blanchot, al contrario, la experiencia es tratar de alcanzar un cierto punto de la vida lo más próximo posible de lo invivible. Lo que se precisa es el máximo de intensidad y, a la vez, de imposibilidad. El trabajo fenomenológico, al contrario, consiste en desplegar todo el campo de posibilidades ligadas a la experiencia cotidiana. Además la fenomenología trata de captar la significación de la experiencia cotidiana para encontrar en qué medida el sujeto que yo soy es efectivamente fundador, en sus funciones trascendentales, de esa experiencia y de sus significaciones. Por el contrario la experiencia en Nietzsche, Blanchot, Bataille tiene por función arrancar al sujeto de sí mismo, de modo que ya no sea él mismo o se vea transportado a su aniquilación o su disolución. Es una empresa de des-subjetivación.»[4]

[4] Michel Foucault, conversación con D. Trombadori, 1978.

también en su misma forma, y en las posibilidades literarias que se le ofrecen operando sobre los procedimientos que codifican los mensajes.

El resultado será, al decir de Sartre, el ensimismamiento de la literatura sobre sí misma. Primero, de Flaubert a Mallarmé (1842-1898), asistimos a una destrucción simbólica del mundo, en la que la atención al estilo y el ritmo evacúa toda relación con lo real. Luego, con el surrealismo, la aniquilación alcanzará al lenguaje mismo. Salvar a la literatura quiere decir entonces, ante todo, recordarle al escritor el compromiso vehicular, instrumental, comunicativo, que debe cumplir su lenguaje ante los lectores. El lenguaje debe (volver a) comprometerse con lo real, encontrar el lugar desde donde dar respuesta a su presente histórico. La salvación de la literatura no puede venir entonces sino de su transformación en literatura *comprometida*.

En buena medida, si Sartre pudo intuir el alcance del desplazamiento que se avecinaba fue gracias a dos escritores, dos nombres propios que deben figurar aquí a continuación del de Artaud. Son Maurice Blanchot (1907-2003) y Georges Bataille (1897-1962). Sartre ya ha tenido ocasión de mostrar su desacuerdo con ellos, a raíz de la publicación de alguno de sus textos. Ahora, *¿Qué es la literatura?* es un ataque frontal al mundo que Bataille y Blanchot representan. La respuesta poco se hará esperar. Al año siguiente, Blanchot publica «La literatura y el derecho a la muerte», un largo artículo en el que, además de discutir los argumentos sartrianos, procede también a fijar en lo fundamental su comprensión del hecho literario. Frente a las exigencias que reclaman una literatura socialmente comprometida, responderá que no se puede exigir a la literatura que sea útil, ni que esté comprometida más que consigo misma, con el extraño juego que lleva a cabo con los límites del ser del lenguaje. Y es que, si por un momento se propusiera otra cosa que no fuera este juego, dejaría de ser literatura.

Tanto Blanchot como Bataille han seguido los seminarios dictados de 1933 a 1939 por Alexandre Kojève (1902-1968) sobre *La Fenomenología del Espíritu* de Hegel, en la que Sartre se ha apoyado para

Una negatividad radical

«No, el hombre no agota su negatividad en la acción. No, no transforma en poder toda la nada que es. Quizá pueda alcanzar lo absoluto igualándose al todo y convirtiéndose en la conciencia del todo pero entonces la pasión del pensamiento negativo es más extrema que este absoluto porque, ante esa respuesta, todavía es capaz de introducir la pregunta que suspende el cumplimiento del todo, y de mantener otra exigencia que, en forma de problema, alude una vez más a lo infinito...

La experiencia límite es la experiencia de lo que está fuera de todo, cuando el todo deja todo afuera, la experiencia de cuanto queda por alcanzar, cuando todo está alcanzado, y por conocer, cuando ya se conoce todo. Lo inaccesible mismo, lo desconocido mismo...

Al hombre, tal como es, le pertenece una falta esencial de donde le viene ese derecho de ponerse a sí mismo siempre en cuestión. Y volvemos a encontrar nuestra observación precedente. El hombre es aquel ser que no agota su negatividad en la acción, de modo que, cuando todo está acabado, cuando el "hacer" (por el que también el hombre se hace) está cumplido, y por lo tanto, cuando el hombre ya no tiene nada que hacer, tiene que existir, tal como Georges Bataille lo expresa con la más simple profundidad, en el estado de "negatividad sin uso" y la experiencia interior es la manera en que se afirma esta negación radical que ya no tiene nada que negar».[5]

[5] Maurice Blanchot, *La conversación infinita*, 1969.

su argumentación histórica, especialmente en el apartado dedicado al Amo y el Esclavo. Ambos comparten al detalle esa reflexión en común, y tratan de llevarla un paso más allá, hasta el límite. Bataille lleva tiempo reivindicando la decapitación de la dialéctica, su suspensión en un punto en que el enfrentamiento entre el Amo y el Esclavo se constituye en conflicto irresoluble. «En la *Fenomenología del espíritu*

–escribe Bataille en *La literatura y el mal* (1957)–, Hegel, persiguiendo la dialéctica del *amo* (del señor, del soberano) y del *esclavo* (del hombre condenado al trabajo), la cual está en el origen de la teoría comunista de la lucha de clases, conduce al esclavo a su *triunfo*, pero su aparente soberanía no llega a ser entonces más que autónoma voluntad de servidumbre; la soberanía no tiene para sí más que el lugar de lo imposible». Allí donde Hegel ensalza la negatividad propia al trabajo, por medio del cual el hombre transforma el mundo negándolo y de este modo se transforma a sí mismo, Bataille reivindicará una *negatividad sin empleo*, sin uso, sin utilidad, sin más aplicación que la de manifestarse como experiencia *soberana*. Así, el gasto, la pérdida, el derroche como formas de transgresión del principio de utilidad; el éxtasis y la embriaguez, la efusión erótica y el sacrificio como impugnaciones de las prerrogativas del yo consciente, racional y utilitario; la risa como transgresión de los imperativos lógicos del discurso; y la efusión poética como impugnación de las normas comunicativas del lenguaje, todos ellos formarán el universo de nociones que se abren a la interrogación a partir de este trastrocamiento de la dialéctica hegeliana, una interrogación en la que la experiencia literaria brindará una ayuda esencial. Serán también estas nociones las que constituirán el hilo conductor de la abigarrada obra de Bataille, tanto de ejercicios de meditación como los contenidos en su *Suma ateológica* (La *experiencia interior*, 1943; *El culpable*, 1944; *Sobre Nietzsche*, 1945), como en sus ensayos sobre economía y política (*La parte maldita*, 1949; *El erotismo*, 1951) o en sus incursiones en el erotismo y la pornografía (*Historia del ojo*, 1928; *Madame Edwarda*, 1941; *El azul del cielo*, 1957).

Por su parte Blanchot reivindicará, en «La literatura y el derecho a la muerte», la necesaria victoria de Mallarmé sobre la dialéctica reconciliadora de Hegel. Allí donde Hegel reivindica el saber absoluto, en el que la conciencia se iguala con el todo, Blanchot apuesta por el no-saber (in-

virtiendo la lógica del conocimiento utilitario, que opera reduciendo lo desconocido a lo conocido), el equívoco y la ambigüedad; al sujeto libre y consciente le opondrá la des-subjetivación, el gesto anónimo que conduce la obra; al movimiento progresivo de la historia, la repetición, la machaconería incesante, el eterno retorno de lo mismo, pero que no se recuerda; y finalmente, a la dialéctica que resuelve en una síntesis el movimiento negativo de sus contradicciones, le enfrentará un uso no dialéctico de la negación («una afirmación no positiva», que nada establece como fundado, dirá Foucault), camino de una escritura del *desastre*, allí donde la literatura se consuma en tanto que interrogación incesante de sí misma.

La de Blanchot será así una defensa acérrima del tanteo soberano de los límites del lenguaje que lleva a cabo el juego de la literatura, frente a cualquier voluntad de urbanizar su espacio. Y en la medida en que el trabajo del escritor comienza con la puesta en cuestión de la literatura, consecuentemente, su trabajo como crítico se aplicará a levantar acta de este cuestionamiento interminable que es el propio al espacio literario. Durante muchos años, Blanchot publicará cada mes diez páginas sobre esos tanteos con el límite propios de la literatura, que se recogerán luego en cuatro publicaciones fundamentales: *Falsos pasos*, 1943; *La parte del fuego*, 1949; *El espacio literario*, 1955; *La conversación infinita*, 1969. En 1980 dará por cerrado este ejercicio con la publicación de *La escritura del desastre*, en el que, por medio de una escritura breve y extremadamente concisa, trata de plasmar las últimas consecuencias de todo su itinerario.

Pasó Blanchot buena parte de su vida como crítico, parapetado en un retiro al que tan solo unos pocos amigos tenían acceso. Con el tiempo, su capacidad de influencia no ha cesado de crecer, y mucho más allá del campo estricto de la crítica literaria. Muy poco después de su respuesta a Sartre, que en cierto modo se puede considerar como inaugural de la fase madura de su trabajo, la biblioteca imprescindible

propuesta por Blanchot (Hölderlin, Sade, Kafka, Nietzsche y Mallarmé) pasará a ser canónica, y su interrogación por el ser del lenguaje tal como la literatura lo revela encontrará con el estructuralismo su contexto de recepción adecuado.

Junto al *caso* Artaud, junto a los nombres de Bataille y Blanchot, deberían añadirse unos cuantos más sin duda, en sintonía muy cómplice la mayor parte de ellos. Retengamos tan solo dos más. El primero, René Char (1907-1988), quien, con el seudónimo de «capitán Alexandre», fue responsable de la Resistencia en la zona de los Alpes durante la Ocupación, y de cuya experiencia en la clandestinidad, con las armas en la

La pasión por el sistema

«De modo repentino y sin que aparentemente hubiera razón para ello, hace alrededor de quince años nos dimos cuenta de que estábamos muy, muy lejos de la generación precedente, de la generación de Sartre, de Merleau-Ponty, la generación de *Les Temps Modernes* que había sido nuestra ley para pensar y nuestro modelo para existir... habíamos sentido a la generación de Sartre como una generación ciertamente generosa, que sentía la pasión por la vida, por la política, por la existencia... Pero nosotros habíamos descubierto otra cosa, otra pasión: la pasión por el concepto y por lo que yo llamaría el "sistema"...

El punto de ruptura tuvo lugar el día en que Lévi-Strauss para la sociedad y Lacan para el inconsciente nos enseñaron que el *sentido* no era probablemente más que una especie de efecto de superficie, un brillo, una espuma, y que aquello que nos atravesaba profundamente, aquello que nos precedía, aquello que nos sostenía en el tiempo y en el espacio, era el *sistema*»[6]

[6] M. Foucault, entrevista con Madeleine Chapsal, 1966.

mano, surgiría *Páginas de Hypnos* (1946), recogido dos años más tarde en *Furor y misterio*. Acabada la Ocupación, Char ejercerá de anfitrión en los seminarios que Heidegger dicta en Thor, cerca de su casa natal, en 1966, 1968, y 1969, de gran repercusión para el pensamiento francés. Fue allí, según se cuenta, donde Heidegger afirmó que Bataille era, entre los franceses, *la mejor cabeza pensante*. «Una de las grandezas de Char -escribió Blanchot-, por la que no tiene igual en este tiempo, es que su poesía es revelación de la poesía, poesía de la poesía». Su obra más celebrada probablemente sea *Martillo sin dueño* (1934), sobre la que Pierre Boulez compondría una obra musical, estrenada en 1955 en Baden-Baden, que constituyó un hito muy importante en la evolución de la música contemporánea. Y luego, Pierre Klossowski (1905-2001), dibujante (hermano del pintor Balthasar Klossowski de Rola, Balthus); traductor (de Virgilio, Nietzsche, Kafka, Benjamin, Heidegger o Wittgenstein): novelista y pornógrafo, autor de la muy celebrada trilogía *Las leyes de la hospitalidad* (*Roberte, esta noche*, 1953; *La revocación del Edicto de Nantes*, 1959; *El soplador*, 1960); ensayista, autor de textos tan relevantes como *Sade, mi prójimo* (1947), pieza clave en la recuperación de la obra del Marqués de Sade por el pensamiento francés contemporáneo o *Nietzsche y el círculo vicioso* (1969), una de las exégesis más influyentes en el seno del nietzscheanismo francés surgido en los años sesenta.

El «boom» estructuralista

Los cronistas han situado un momento emblemático en la emergencia del estructuralismo en la cultura francesa: el juicio demoledor que, en el último capítulo de *El pensamiento salvaje* (1961), el antropólogo Claude Lévi-Strauss dirige a la *Crítica de la razón dialéctica* de J.-P. Sartre. A pesar de todos los intentos de Sartre por limpiar de dogma-

tismos a la dialéctica, la réplica de Lévi-Strauss fue respetuosa pero tajante: la razón *es* analítica. Y algo más –añade–, que sea analítica es «la condición requerida para que [la razón] se atreva a emprender la resolución de lo humano en lo no humano».

A partir de estos dos gestos se podría tratar de sintetizar lo que significó para el pensamiento contemporáneo la eclosión del estructuralismo. En primer lugar, detengámonos en su reivindicación de la razón analítica. Señala de entrada su distancia respecto del pensamiento dialéctico, hegeliano o marxista, y lo hace en un momento en que el partido comunista está en auge. Además, formula su defensa desde su estatuto de antropólogo, de estudioso de las «sociedades sin historia», cuando en las ciencias humanas es habitual apoyarse en el análisis histórico, y a pesar de ello sostiene la validez de esta perspectiva a-histórica del análisis. A lo sumo, Levi-Strauss concede a la dialéctica el ser una razón que opera con nociones (conciencia, libertad, progreso...) que a menudo quedan fuera de la razón analítica, de momento. Porque si quedan fuera es tan solo debido a que no se ha logrado *todavía* «emprender la resolución de lo humano en lo no humano». Así, los dos rasgos mayores serán: privilegio de la razón analítica, orientación antihumanista y antihistoricista.

El modelo de análisis que Lévi-Strauss utiliza en sus estudios de las «sociedades sin historia» proviene de la lingüística, de F. de Saussure en concreto (también de los lingüistas del circulo de Praga Roman Jakobson y Nicolái Trubetskói, fundador de la fonología estructural). De ellos aprendió unos protocolos de análisis que trasladó de la lingüística a la antropología, a partir de la primera constatación general de Saussure: que la lengua, lejos de estar constituida por un cuerpo de elementos o sustancias cuya identidad podría ser interrogada, debía analizarse por el contrario como un sistema de diferencias, como una red de diferencias organizada en sistema, dentro del cual cada elemento tiene un

valor, según la posición que ocupa en el sistema. Mediante el análisis de dichos elementos se pueden llegar a establecer entre ellos listados de oposiciones binarias, y a partir de estas sartas de oposiciones diseñar las combinatorias pertinentes. El propio Lévi-Strauss, en *Anthropologie structurale* (1958), señaló así la lección de la lingüística que debía retenerse: 1) paso del estudio de los fenómenos lingüísticos conscientes al

La lengua, un sistema de diferencias

«Todo lo precedente viene a decir que *en la lengua no hay más que diferencias*. Todavía más: una diferencia supone, en general, términos positivos entre los cuales se establece; pero en la lengua *solo hay diferencias sin términos positivos*. Ya se considere el significante, ya el significado, la lengua no comporta ni ideas ni sonidos preexistentes al sistema lingüístico, sino solamente diferencias conceptuales y diferencias fónicas resultantes de ese sistema. Lo que de idea o de materia fónica hay en un signo importa menos que lo que hay a su alrededor en los otros signos. La prueba está en que el valor de un término puede modificarse sin tocar ni su sentido ni su sonido, con solo el hecho de que tal otro término vecino haya sufrido una modificación...

Unidad y hecho de gramática no se confundirían si los signos lingüísticos estuvieran constituidos por algo más que por diferencias. Pero siendo la lengua como es, de cualquier lado que se la mire no se encontrará cosa más simple: en todas partes y siempre este mismo equilibrio complejo de términos que se condicionan recíprocamente. Dicho de otro modo, *la lengua es una forma y no una sustancia*. Nunca nos percataremos bastante de esta verdad, porque todos los errores de nuestra terminología, todas las maneras incorrectas de designar las cosas de la lengua provienen de esa involuntaria suposición de que hay una sustancia en el fenómeno lingüístico.»[7]

[7] Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 1916.

de su infraestructura inconsciente; 2) rechazo a considerar los términos como entidades independientes y la correspondiente búsqueda de las relaciones entre los mismos; 3) introducción del concepto de sistema y de estructura subyacente a los sistemas; 4) descubrimiento, bajo una base inductiva y deductiva al mismo tiempo, de leyes generales. Sentado el modelo lingüístico, para aplicar su lección al campo de las ciencias humanas bastaría entonces una operación en dos pasos: en primer lugar se procede a la *reducción de los principales fenómenos de la vida en sociedad a sistemas de intercambio* (de palabras, bienes, mujeres, etc.); y a continuación se opera la *reducción de los elementos reales que entran en tales sistemas a sistemas de signos.*

Someramente, podría decirse que este es el punto de partida, el primer paso de un análisis que pronto va a ser ampliamente compartido.

En 1949, Lévi-Strauss publicó *Las estructuras elementales del parentesco*, su tesis doctoral, donde elabora según estos principios un modelo estructural de las formas de parentesco que estaba destinado a revolucionar el panorama de las ciencias humanas. El incuestionable éxito de esta adopción de los procedimientos de análisis propios de la lingüística parecía prometer una vía de acceso al estudio del hombre, ahora sí, irrefutablemente científica, título que hasta entonces solo poseían las ciencias naturales. Una ciencia apoyada en un método contrastado como el de la lingüística; capaz de levantar cartografías de los hechos humanos, cartografías que cumplieran con todos los requisitos que se exigen a las ciencias naturales, incluida la capacidad de predicción, puesto que un modelo como el propuesto por Lévi-Strauss permitía afirmar, por ejemplo, que cualquier descubrimiento futuro de una modalidad nueva de parentesco cumpliría alguna de las posibilidades del modelo. Se llegó a esperar incluso que la lingüística acabara ocupando, para las ciencias humanas, la función que la matemática cumplía con las ciencias naturales. Así, en pleno

estallido del «boom» estructuralista, Lévi-Strauss declaraba: «[Saussure] representa la gran revolución copernicana en el ámbito de los estudios sobre el hombre, por habernos enseñado que no es tanto la lengua cosa del hombre cuanto el hombre cosa de la lengua. Con esto es necesario entender que la lengua es un concepto que tiene sus leyes, leyes de las cuales el hombre mismo no es conocedor, pero que determinan rigurosamente su modo de comunicar y por lo tanto su mismo modo de pensar. Y aislando la lengua, el lenguaje articulado, como principal fenómeno humano que, en un estudio riguroso, revele leyes del mismo tipo que las que regulan el estudio de las ciencias exactas y naturales, Saussure ha elevado las *ciencias humanas* al nivel de verdaderas y propias ciencias. Por lo tanto todos debemos ser lingüistas, y solo partiendo de la lingüística, y gracias a una extensión de los métodos de la lingüística a otros órdenes y fenómenos, podemos intentar hacer progresar nuestras investigaciones» (entrevista con P. Caruso, 1969).

A partir de lo dicho, lo primero que se constata es la insalvable diferencia que separa la manera de hablar del mundo humano que emplea la perspectiva estructuralista frente a las posiciones anteriores, la fenomenología o el existencialismo. La conciencia fenomenológica buscaba la vía de acceso a las verdades del mundo humano mediante una operación de la conciencia, en la que el objeto era despojado mentalmente de todas las adherencias externas a él, hasta que lograba hacerse con el sentido esencial que lo nombra. Su lenguaje describía minuciosamente los mil y un avatares en pos del significado y la verdad de la cosa. Ahora la atención se demora en el juego de los elementos previos a la constitución de una unidad léxica capaz de tener un sentido, particularmente en los fonemas. Porque la particularidad de los fonemas es que en sí mismos carecen de significado, son solo juegos de diferencias sin contenido, pero su articulación es precisamente la que permite que exista el sentido. Lo que interesa ahora es interrogar

qué mecanismos inconscientes y previos permiten, y cómo, que ese sentido, el mero significado de un nombre, aparezca finalmente en la conciencia. Hemos dado un paso atrás en la escala del fenómeno interrogado, respecto de la fenomenología o el existencialismo. Ahora el sueño es que, si se dispusiera finalmente del código que rige la producción de sentido del lenguaje, y dado que el mundo de lo humano está hecho a la medida de su lenguaje, se supone que se estaría en condiciones de acceder al código de funcionamiento de los discursos, las prácticas y las instituciones humanas. Ahora, el desafío que abre el estructuralismo obliga a encarar un mundo humano en el que, si el sentido es importante, es en tanto que resultado de un proceso cuyas leyes inconscientes son lo que está por determinar. Para los filósofos, el problema será ahora tratar de pensar sabiendo que el sentido –como afirmará Foucault– probablemente no sea más que una especie de efecto de superficie, un brillo, una espuma...

En pleno auge de esta propuesta metódica no se hizo esperar su irrupción editorial, que sancionaría su consagración como tendencia intelectual dominante. Ocurrió alrededor del año 1966 y tuvo lugar en la forma de una serie de publicaciones mayores destinadas a convertirse en punto de referencia canónico del movimiento estructuralista. En 1965, Louis Althusser y sus colaboradores habían publicado *La revolución teórica de Marx* y *Para leer El Capital*, unos ejercicios altamente innovadores de relectura de Marx, donde se distingue el Marx «ideológico» del «científico», y se subraya la importancia del materialismo histórico en detrimento del dialéctico. 1966 fue el año en el que Jacques Lacan publicó *Escritos*, otra colección de ejercicios de relectura, esta vez de Freud, de los que la sentencia según la cual «el inconsciente está estructurado como un lenguaje» pronto iba a convertirse en emblema. También ese año, Roland Barthes publica *Crítica y verdad*, en el que defiende un análisis *textual* de la obra literaria, de

corte estructuralista. Finalmente será este el año en el que Foucault publique *Las palabras y las cosas* (que su autor llegó a imaginar subtitulado como *Una arqueología del estructuralismo*), el auténtico escándalo del momento. Y es que en él, Foucault no solo despliega una poderosísima maquinaria analítica que peina cinco siglos largos de nuestra historia, dibujando las distintas disposiciones de sus modelos cognoscitivos, sino que además viene a constituir una directa proclama antihistoricista (Foucault llamará a su trabajo «arqueología», para señalar su distancia con la historia) y antihumanista, en la que el hombre va a ver seriamente amenazado su reinado en tanto que hogar de todo sentido. Las palabras con las que finaliza el texto son bien elocuentes al respecto: «Entre todas las mutaciones que han afectado al saber de las cosas y de su orden... una sola, la que se inició hace un siglo y medio y que quizá está en vías de cerrarse, dejó aparecer la figura del hombre... El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin. Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron... como lo hizo a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena».

La *French Theory*

El pensamiento filosófico no podía permanecer ajeno a este cambio de paradigma en el campo del conocimiento de los hechos humanos. El resultado fue la aparición de un conjunto de pensadores que en un breve lapso de tiempo iban a transformar radicalmente el espacio y las maneras de la filosofía. Y ello, no porque dichos autores trabajaran dentro de la estricta observancia del método estructuralista, sino más

bien por el modo en que reemprendieron la reflexión filosófica incorporando lo que, a partir del desplazamiento impuesto por el estructuralismo, no podía por menos que ser asumido, y tratando de pensar de nuevo los problemas a partir de ahí. En este sentido debe recordarse, en primer lugar, a Gilles Deleuze (1925-1995), autor de dos textos capitales en el seno de esta corriente de pensamiento: *Diferencia y repetición* (1968) y *Lógica del sentido* (1969). Años más tarde, en colaboración con el psicoanalista Félix Guattari (1930-1992), publicará los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia*, que iban a gozar de una muy amplia repercusión: *El Antiedipo* (1972) y *Mil mesetas* (1980). A continuación debería citarse aquí a Michel Foucault (1926-1984), a quien nos referiremos seguidamente. Luego, Jean-François Lyotard (1924-1998), autor de *Economía libidinal* (1974) o *La diferencia* (*Le Différend*, 1983), pero, sobre todo, de un texto (en su origen, un informe sobre el saber en las sociedades más desarrolladas, propuesto al Consejo de las Universidades del gobierno de Quebec a demanda de su presidente) que estaba destinado a causar una conmoción profunda y duradera: *La condición postmoderna* (1979). Finalmente, debería incluirse aquí el nombre de Jacques Derrida (1930-2004), de quien se hablará en extenso más adelante.

Como antaño ocurriera con el surrealismo o el existencialismo, los nuevos pensadores de la teoría francesa ahora en boga no tardaron en ser reclamados por los Estados Unidos. Suele decirse que el encuentro fundacional que marca el inicio de la penetración estructuralista fue el congreso sobre *The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, organizado por René Girard y Eugenio Donato, en octubre de 1966, en el departamento de Humanidades de la Universidad Johns Hopkins, en Baltimore. Contó con la participación de, entre muchos otros, R. Barthes, J. Lacan, y J. Derrida. A partir de ese momento la expansión fue creciente, si bien principalmente en los departamentos de Lenguas

Románicas y luego en los de Literatura Comparada de las universidades, pero no en los de Filosofía, reacios como eran los filósofos analíticos a los procedimientos «demasiado especulativos» de los franceses. Cabe destacar además en esta historia, otro hito de singular relevancia: el encuentro sobre *Schizo-Culture*, organizado por la Columbia University de Nueva York, en 1975, en el que participaron, del lado francés, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Michel Foucault y Jean-François Lyotard, y por parte de los anfitriones, William Burroughs, John Cage, Ronald D. Laing o Bob Wilson, entre otros... Todo un acontecimiento de primerísimo orden para el universo de la contracultura.

En adelante, con la excepción de G. Deleuze, todos ellos frecuentaron de modo asiduo los medios intelectuales estadounidenses, siendo recibidos como, primero, «representantes» del movimiento estructuralista, y pasando más tarde a ser denominados «post-estructuralistas», o simplemente «post-modernos». Su área de influencia pronto se amplió del campo de la literatura y los estudios de humanidades al ámbito del pensamiento social y político. Intervinieron en ello principalmente dos factores: la radicalización política que los filósofos franceses tuvieron que encarar a partir de la revuelta parisina de mayo de 1968, por un lado, y del otro, la expansión en los EE.UU. de la nueva disciplina de los *Cultural Studies* (el *Centre for Contemporary Cultural Studies* fue fundado por Richard Hoggart en 1964, en Birmingham), en perjuicio de los estudios clásicos de humanidades. Dado que los ítems definitorios de los *Estudios Culturales* giran en derredor de nociones como «identidad» o «cultura» se comprenderá que su politización no requiere de demasiadas mediaciones para manifestarse. El pensamiento francés demostró entonces su capacidad para generar contenidos susceptibles de pasar a formar parte del acervo de los *Estudios Culturales*. Cuestiones como el post-colonialismo, las políticas identitarias o el estatuto de las minorías no tendrían hoy el perfil

La condición postmoderna

«En origen, la ciencia está en conflicto con los relatos. Medidos por sus propios criterios, la mayor parte de los relatos se revelan fábulas. Pero, en tanto que la ciencia no se reduce a enunciar regularidades útiles y busca lo verdadero, debe legitimar sus reglas de juego. Es entonces cuando mantiene sobre su propio estatuto un discurso de legitimación, y se lo llama filosofía. Cuando ese metadiscurso recurre explícitamente a tal o tal otro gran relato, como la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto razonante o trabajador, se decide llamar "moderna" a la ciencia que se refiere a ellos para legitimarse. Así, por ejemplo, la regla del consenso entre el destinador y el destinatario de un enunciado con valor de verdad será considerada aceptable si se inscribe en la perspectiva de una unanimidad posible de los espíritus razonantes: ese era el relato de la Ilustración, donde el héroe del saber trabaja para un buen fin épico-político, la paz universal. En este caso se ve que, al legitimar el saber por medio de un metarrelato que implica una filosofía de la historia, se está cuestionando la validez de las instituciones que rigen el lazo social: también ellas exigen ser legitimadas. De ese modo, la justicia se encuentra referida al gran relato, al mismo título que la verdad.

Simplificando al máximo, se tiene por «postmoderna» la incredulidad con respecto a los metarrelatos. Es, sin duda, un efecto del progreso de las ciencias; pero ese progreso, a su vez, la presupone. Al desuso del dispositivo metanarrativo de legitimación corresponde especialmente la crisis de la filosofía metafísica, y la de la institución universitaria que dependía de ella. La función narrativa pierde sus functores, el gran héroe, los grandes peligros, los grandes periplos y el gran propósito. Se dispersa en nubes de elementos lingüísticos narrativos, etc., cada uno de ellos vehiculando consigo valencias pragmáticas *sui generis*. Cada uno de nosotros vive en la encrucijada de muchas de ellas. No formamos combinaciones lingüísticas necesariamente estables, y las propiedades de las que formamos no son necesariamente comunicables.»[8]

[8] Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna*, 1979.

teórico que tienen en los *Estudios Culturales* sin la reflexión a la que se vieron obligados, a raíz de su encuentro con el pensamiento francés.

Pensamiento francés, ese fue el nombre que finalmente se les impuso a sus escritos, *French Theory*, teoría francesa, a secas, ni estructuralista ni postmoderna. Aunque cuando deban buscar una base de homogeneización posible entre las diversos discursos, esta se construya a partir de la noción de *diferencia*, fundamental en las teorías de Saussure o Lévi-Strauss. Así, de Deleuze se dirá entonces que reivindica la diferencia pura (o libre, no supeditada a una identidad, no como «diferencia de»), apoyándose para ello en Nietzsche; de Foucault se destacará el arte de la diferencia que pone en obra en sus problematizaciones de los fenómenos culturales; de Lyotard se subrayará su noción de *diferend* (término que se ha traducido por el americanismo *diferendo*: «diferencia, desacuerdo, discrepancia entre instituciones o Estados», según el DRAE), mediante la que se designa el conflicto que no puede solventarse satisfactoriamente por falta de una regla de juicio que le sea aplicable; de Derrida, el modo en que subvierte la tradición fenomenológica, como veremos, con su reivindicación de la *différance* (el término se ha vertido como *diferancia* pero es intraducible, se trata de un mixto de *diferenciar* y de *diferir*; en español, ambos significados se entrecruzan en el doble sentido del verbo *diferir*, tanto distinguirse o discrepar, como aplazar o retrasar), el espacio de un pensamiento que, a la vez que es un proceso de diferenciación, opera un continuado diferimiento...

La divulgación estadounidense del pensamiento de estos autores amplificó notablemente su recepción en todo el mundo, incluida la misma Francia. El caso de Derrida es destacable al respecto: encarnaba la paradoja de ser, a la vez, un pensador dudoso para una buena parte de la academia francesa y casi una *vedette* intelectual en el resto del mundo. La recepción anglófona propició así un efecto *boomerang*

sobre su punto mismo de origen, efecto que contribuyó a fijar (y extender a gran escala) los perfiles bajo los que quedaron finalmente establecidas sus propuestas teóricas.

Michel Foucault

> «Existió una gran época de la filosofía contemporánea, la de Sartre, de Merleau-Ponty, en la que un texto filosófico, un texto teórico debía decir finalmente lo que era la vida, la muerte, la sexualidad, si Dios existía o si Dios no existía, lo que era la libertad, lo que había que hacer en la vida política, cómo comportarse con el otro, etc. Este tipo de filosofía, parece que ahora ya no puede continuar, que, si se quiere, la filosofía se ha, a lo mejor no volatilizado, pero sí como dispersado, que existe un trabajo teórico que en algún modo se conjuga en plural. La teoría y la actividad filosófica, se producen en diferentes ámbitos que están como separados unos de otros. Hay una actividad teórica que se produce en el campo de las matemáticas, una actividad teórica que se manifiesta en el ámbito de la lingüística o en el ámbito de la historia de las religiones o en el ámbito de la historia a secas, etc. Y es allí, finalmente, en esta especie de pluralidad del trabajo teórico, donde se lleva a cabo una filosofía que todavía no ha encontrado su pensador único y su discurso unitario».[9]

Paul-Michel Foucault nace en Poitiers, el 15 de octubre de 1926, en el seno de una familia acomodada. Al finalizar la Ocupación, se traslada a París

[9] «Foucault répond à Sartre» (entrevista con J.-P. Elkabbach), *La Quinzaine littéraire*, 46, marzo de 1968.

para proseguir su formación. Ingresa en la École Normale Supérieure en 1946. Tendrá como primeros compañeros a Pierre Bourdieu, Maurice Pinguet, Jean-Claude Passeron, Paul Veyne... Se licencia en Filosofía por la Sorbona en 1948. Sigue con admiración los cursos de Merleau-Ponty («ejercía fascinación sobre nosotros», recordará), quien en 1949 les descubría el pensamiento de Saussure. Se licencia en psicología. Su vida personal pasa momentos difíciles en esa época, de desagarro existencial, en el que no faltan ni los intentos de suicidio ni el abuso del alcohol, ni tampoco quienes lo achaquen a su orientación sexual.

En 1950 ingresa en el partido Comunista, tal vez como consecuencia de las conmociones políticas que levantó en Francia la guerra con Indochina, su colonia asiática. Al año siguiente, obtiene la agregación en Filosofía. Es nombrado ayudante de Psicología en la Escuela Normal, donde sus cursos del lunes son muy frecuentados. Y trabaja como psicólogo en el laboratorio de electroencefalografía del hospital psiquiátrico de Sainte-Anne. Se diploma en psicopatología y en psicología experimental. Lee a Nietzsche, a Bataille, a Blanchot, a Char... Pero también estudia a Ludwig Binswanger, el introductor del Análisis Existencial en la práctica psicoanalítica y psiquiátrica, a quien visita en Suiza. O investiga sobre la interpretación de las láminas del test de Rorschach. Publicará por entonces *Enfermedad mental y personalidad* (texto cuya reedición habría de vetar años más tarde), por encargo de Althusser, para una colección de divulgación universitaria que dirige. Y aparece también su traducción de *Sueño y existencia*, de Binswanger, precedida por una larguísima introducción.

En 1954, por recomendación de Georges Dumezil, opta al puesto de director de la *Maison de France* en Upsala. Allí, su refugio será sobre todo la Carolina Rediviva, biblioteca a la que acude regularmente de 10 a 3 de la tarde. En sus impresionantes fondos de historia de la medicina es donde hallará el material necesario para llevar a cabo una



Retrato de Michel Foucault.

investigación sobre la historia de la locura, que acabará convirtiéndose en su tesis doctoral. También procederá de allí la documentación en la que se apoya su segundo libro, *El nacimiento de la clínica* (1963). Cuando en 1958 sea destinado a Varsovia, con el encargo de abrir un Centro de Civilización Francesa, el borrador de su investigación está terminado. Al año siguiente será destinado por tres años a Hamburgo, como director del Instituto francés. Entre tanto, el epistemólogo Georges Canguilhem, a quien le había enviado su manuscrito, le ha escrito: «No toque usted nada, es una tesis». Aprovecha entonces su estancia en Alemania para redactar su tesis secundaria *Génesis y estructura de la Antropología de Kant*, acompañada por la traducción de la *Antropología desde un punto de vista pragmático*. Defenderá con éxito sus investigaciones en la Sorbona, en 1961. Blanchot saludará

la publicación de su tesis principal, *Locura y sinrazón. Historia de la locura en la edad clásica*, con estas palabras: «En este libro rico, insistente por sus necesarias repeticiones, casi irrazonable, y como este libro es una tesis de doctorado, asistimos con placer al choque entre la Universidad y la sinrazón».

La leyenda iconoclasta de Foucault acaba de comenzar.

Razón y sinrazón

Cuando se publica *Historia de la locura*, Foucault ha sido nombrado profesor del departamento de Filosofía de la Universidad de Clermont-Ferrand, a unos 400 kilómetros de París, donde ha fijado su residencia. A pesar de lo que se ha repetido insistentemente, su publicación no levantó ningún escándalo inmediato, ni entre los psiquiatras ni entre aquellos sectores que por entonces discutían sobre las relaciones entre política y conocimiento, problema al que el texto de Foucault confiaba en aportar sugerencias pertinentes. En 1977, en una conversación con M. Fontana, Foucault recordaba así la cuestión: «Si se plantea a una ciencia como la física teórica o la química orgánica el problema de sus relaciones con las estructuras políticas y económicas de la sociedad... ¿no se coloca demasiado alto el listón de la explicación posible? Sí, por el contrario, se toma un saber como la psiquiatría, ¿no será mucho más fácil resolver la cuestión, en la medida en que el perfil epistemológico de la psiquiatría es bajo y que la práctica psiquiátrica está ligada a toda una serie de instituciones, exigencias económicas inmediatas y urgencias políticas de regulación social?». Y añadía: «Lo que entonces me "desencaminó" un poco fue el hecho de que esta cuestión que yo planteaba no interesó en absoluto a aquellos a quienes la planteaba. Consideraron que era un problema que no tenía importancia política ni nobleza epistemológica... Solamente con

el [mayo del] 68... todas estas cuestiones tomaron su significado político, con una acuidad que yo no había sospechado y que demostraba hasta qué punto mis libros anteriores eran todavía tímidos y azorados».

La locura no existe más que en una sociedad

«La locura no se encuentra en estado salvaje. La locura no existe más que en una sociedad, no existe fuera de unas formas de sensibilidad que la aíslan y de unas formas de repulsión que la excluyen o la capturan. Así, puede decirse que en la Edad Media y después en el Renacimiento, la locura está presente en el horizonte social como un hecho estético o cotidiano; luego en el siglo XVII, a partir del internamiento, la locura atraviesa un periodo de silencio, de exclusión. Ha perdido esta función de manifestación, de revelación que tenía en la época de Shakespeare y de Cervantes (por ejemplo, lady Macbeth empieza a decir la verdad cuando se vuelve loca), se vuelve ridícula, mentirosa. Finalmente, el siglo XX atrapa a la locura, la reduce a un fenómeno natural, ligado a la verdad del mundo. De esta toma de posesión positivista derivarán, por una parte, la filantropía despreciable que toda psiquiatría manifiesta para con los locos, del otro, la gran protesta lírica que encontramos en la poesía desde Nérval hasta Artaud, que es un esfuerzo para dar de nuevo a la experiencia de la locura una profundidad y un poder de revelación que habían sido aniquilados por el internamiento...

Una de las objeciones del tribunal [que juzgaba el texto como tesis doctoral] fue precisamente que mi intento era rehacer el *Elogio de la locura*. No era así: he querido decir que la locura no se ha convertido en objeto de ciencia más que en la medida en que ha sido desposeída de sus antiguos poderes... Pero de eso a hacer una apología, no. Después de todo, cada cultura tiene la locura que merece. Si el loco es Artaud, y quienes han permitido su encierro son los psiquiatras, entonces es fuerte el asunto...»[10]

[10] Michel Foucault, entrevista con J.-P. Weber, *Le Monde*, 22 de julio de 1961.

Las reacciones que en 1961 se hicieron eco de la publicación de su texto provinieron tan solo de algunos compañeros de generación que muy pronto iban a formar parte de la nueva inteligencia parisina, como Roland Barthes o Michel Serres, quienes reconocieron en el libro de Foucault la huella de sus propias inquietudes, al igual que lo hizo un lector atento y escrupuloso como Maurice Blanchot. En cuanto a la recepción mediática, se reduce casi solo a una entrevista con J.-P. Weber, publicada en el diario *Le Monde* en julio de ese año. Cabe sin embargo destacar de lo dicho allí lo siguiente. En primer lugar, la importancia concedida a la literatura, a «una cierta forma de presencia de la locura en la literatura», como guía para la reflexión. En segundo lugar, la tutela ejercida por el método propuesto por G. Dumezil en sus estudios sobre las religiones indoeuropeas, de quien toma la noción de «forma estructurada de experiencia». Se trata de una estructura cuyo esquema puede reconocerse a niveles muy diferentes, y que en el caso de la locura adoptará la forma de la *segregación*: segregación que en la Edad Media se manifiesta como *exclusión* (se expulsa socialmente al loco como al leproso); en el clasicismo (siglos XVII-XVIII) por medio del *internamiento* en instituciones que son herederas de las antiguas leproserías; en el XIX con la determinación de la locura como «enfermedad mental», y la consiguiente *medicalización* del encierro... Y finalmente, el interés por las relaciones que la forma de segregación impuesta por el clasicismo, el internamiento, mantiene con un mundo dominado por la ciencia y la filosofía racionalista, de cuyos intercambios estaba surgiendo al respecto una forma estructurada de experiencia. «Entre el modo en que Racine trata el delirio de Orestes, al final de *Andrómaca*, y el de un teniente de policía del siglo XVII que interna a un furioso o un violento, no hay unidad seguramente, pero sí coherencia estructural...».

Desde las primeras líneas de *Historia de la locura* la intención del autor queda bien clara: el lema con el que se abre el libro no deja

lugar a dudas. En palabras de Dostoievski, se lee: «No es encerrando la vecino como se convence uno del buen juicio propio». De lo que se trata entonces es de hacer la historia de ese gesto, por el que la razón se define como lo negativo de la locura, por el que se reconoce como lo que es en la diferencia que la separa de ella. De lo que se trata es de «describir, desde los orígenes de su bifurcación, esa "otra forma" que con un gesto separa dos cosas, que serán exteriores a partir de entonces, como muertas la una para la otra: La Razón y la Locura». En definitiva, de lo que se trata es de llevar a cabo una *arqueología de ese silencio* al que la locura queda reducida a partir del siglo XVII, sobre el que se establece el moderno «monólogo de la razón sobre la locura».

Se ha dicho de *Historia de la locura* que lo que la singulariza es, ante todo, una opción de lenguaje, que queda explícita desde su mismo título: «de la locura» y no «de la psiquiatría». La afirmación (fue M. Serres quien lo dijo) no solo es elegante, también es muy certera. Podría decirse que Foucault aplica a su dominio de estudio el mismo coeficiente de extrañeza con el que el etnólogo analiza los rasgos de las culturas primitivas, poniendo entre paréntesis hasta donde sea posible cualquier presupuesto personal y eurocéntrico, interrogándose por las categorías que los primitivos ponen en obra sin reducirlas a las propias. En este caso, Foucault aplicará esta distancia no al estudio de las culturas «sin escritura», sino a las sociedades históricas. Y lo llevará a cabo, obedeciendo a una precaución mayor: «sobre todo, ningún concepto de psicopatología deberá desempeñar un papel organizador en nuestro juego retrospectivo». En lugar de adentrarse con la mirada del psiquiatra en las diversas figuras que la locura ha adoptado a lo largo de la historia, Foucault analiza el dibujo que cada época se ha hecho de ella, interrogándose por el tipo de miradas que la hicieron ser lo que para ellos fue. Así, el fanatismo religioso, la interrogación metafísica, la utopía administrativa, la protesta lírica, la asistencia al

dolor del prójimo, la danza y la fiesta, el teatro, la intervención médica, sus paisajes correspondientes, sus escenarios, sus palabras... Todos ellos comparecen mostrando la manera en que se constituyen en cada época unas miradas autorizadas que dan forma a ese objeto que se reconoce como locura. De este modo, Foucault describe la historia de la locura a partir de una mirada que pone entre paréntesis la obligación de contar esa historia desde su presente psiquiátrico, desde el conocimiento psicopatológico que hoy se tiene de ella.

Evidentemente, cuando por fin el gremio de psicólogos y psiquiatras se dio por aludido, pregonó a los cuatro vientos que había sido gravemente ofendido. Y es que las palabras con las que se cierra el texto parecían anticipar la caducidad del modelo médico de comprensión de la locura, vista la importancia creciente que estaba adoptando, como contra-modelo, una cierta experiencia literaria o artística. «El mundo que creía medir [a la locura] y justificarla por la psicología, debe justificarse ante ella, puesto que en sus esfuerzos y sus debates se mide con la desmesura de obras como las de Nietzsche, Van Gogh o Artaud. Y nada en él le asegura –y lo que menos, aquello que pueda conocer de la locura– que estas obras de locura le justifiquen». Poco tiempo después (en «La locura, la ausencia de obra», 1964) se ratificará explícitamente en esa constatación que está comenzando a hacérsele evidente, que la locura excede la (tardía) experiencia médica que de ella se haya podido tener: «Locura y enfermedad mental deshacen su pertenencia a la misma unidad antropológica».

Una arqueología de la mirada médica

Dos años más tarde, en 1963, publicará un texto que, en más de un sentido, es una prolongación de su *Historia de la locura*. Se trata de *El na-*

cimiento de la clínica, cuyo subtítulo es *'Una arqueología de la mirada médica*. En su materialidad más elemental, continúa su texto anterior por la base documental sobre la que se levanta, que proviene también de sus pesquisas en la Carolina Rediviva; y así lo calificó Foucault en alguna ocasión, bromeando, de material sobrante... Más seriamente, puede afirmarse tal cosa en la medida en que ambos se dan como finalidad analizar las condiciones bajo las cuales pudo constituirse un objeto de conocimiento científico, allí la locura, aquí la enfermedad.

Las diferencias son sin embargo evidentes, tres merecen ser destacadas. En primer lugar, un desplazamiento estilístico: si en *'Historia de la locura* la terminología y el tono del análisis parecen todavía próximos de las maneras que la fenomenología ha establecido, aquí se acerca al vocabulario estructuralista. En segundo lugar, la cronología: su estudio sobre la locura arranca de la Edad Media para concluir su recorrido histórico hacia 1830, cuando la mutación que impone la medicalización de la locura como «enfermedad mental» (mutación que emblemáticamente se resume en el *gesto* de Ph. Pinel, la liberación de los encadenados del asilo de Bicêtre y su traslado a un espacio de atención médica) se da por definitivamente establecida. Ahora, su texto sobre la mirada médica se ciñe estrechamente a los albores inmediatos y las primeras consecuencias de la mutación correspondiente, de 1780 a 1830, apenas cincuenta años. Y en tercer lugar, por el modo en que, en su análisis de las condiciones de posibilidad que sustentaron la mutación, se subrayan y afinan las interrelaciones entre el orden de los discursos y el espacio de las instituciones. Si en *'Historia de la locura* se dejaba entrever el papel jugado por la evolución paralela e independiente de las formas de la institución y los modos del discurso, ahora este movimiento va a ser explícita y detalladamente descrito. Se atenderá así a las modificaciones en el *espacio de lo visible* (las nuevas disposiciones hospitalarias que permitirán otro tipo de

observación de la enfermedad), y en el *espacio de lo decible* (las nuevas condiciones de enunciación que la medicina está alcanzando en virtud del desarrollo de los discursos científicos), y se analizarán en consecuencia la *evolución independiente* de ambos dominios (discursivo y no-discursivo o pre-discursivo), sus convergencias y divergencias, y su confluencia final en una comprensión *clínica* de la enfermedad.

Finalmente, cabe destacar el parentesco que de nuevo se subraya entre una experiencia lírica que ha buscado su lenguaje en la literatura, de Hölderlin a Rilke, y la experiencia médica que conquista su horizonte moderno integrando a la muerte en su espacio de análisis: momento del que será emblema el *gesto* de Bichat, quien afirmaba, «Se podrían tomar nota durante veinticinco años, de la mañana a la noche, en el lecho de los enfermos... y todo no será sino confusión... Abrid algunos cadáveres: veréis desaparecer enseguida la oscuridad que la observación sola no había podido disipar». Así, escribirá Foucault: «De un modo que puede parecer extraño a primera vista, el movimiento que sostiene el lirismo en el siglo XIX es el mismo que ha permitido que el hombre tenga un conocimiento positivo de sí mismo; ¿puede sorprendernos que las figuras del saber y las del lenguaje obedezcan a la misma ley profunda, y que la irrupción de la finitud sobrevuele, del mismo modo, esta relación del hombre con la muerte que, aquí, autoriza un discurso científico bajo una forma racional, y allá abre la fuente de un lenguaje que se despliega indefinidamente en el vacío que ha dejado la ausencia de los dioses?».

El orden de las cosas

Conforme avanzan los años sesenta se hace más y más clara la impresión de que está teniendo lugar un relevo en profundidad de la inteligencia parisina. La efervescencia intelectual es más que notable, se

suceden las publicaciones, los actos... En 1964, Foucault participa en el coloquio organizado por Deleuze sobre Nietzsche, en Royaumont, que ha sido visto como la gran manifestación del neonietzscheanismo francés, junto con el de 1972, en Cerisy-la-Salle. De esa época data su relación, intensa y frecuente, con R. Barthes, G. Deleuze, o P. Klossowski.

Prosigue su reflexión ampliando ahora el campo abarcado: si en su primer texto se había interrogado por la locura, y en el segundo por la enfermedad, ahora fijaba el alcance de la mirada en las ciencias humanas. El libro se acabará llamando *Las palabras y las cosas*, y su subtítulo propondrá «Una arqueología de las ciencias humanas». Y no será esta la única diferencia. Cabe destacar otra importante en cuanto al procedimiento: ahora, en su itinerario histórico, perseguirá tan solo una de las dimensiones, la discursiva, dejando en suspenso su correlato institucional. «Al intentar jugar el juego de una descripción rigurosa de los enunciados mismos –declaró (entrevista con R. Bellour, 1967)–, me di cuenta de que el dominio de los enunciados obedecía a unas leyes formales; que podía encontrarse, por ejemplo, un solo modelo teórico para dominios epistemológicos diferentes y que en este sentido podía inferirse una autonomía del discurso. Pero carece de interés describir esta capa autónoma de los discursos sino es en la medida en que se puede poner en relación con otras capas, prácticas, instituciones, relaciones sociales, políticas, etc.».

En *Las palabras y las cosas* la interrogación se dirige a las condiciones discursivas que han hecho posible el surgimiento de las ciencias humanas, entendiendo que estas son efecto de una mutación en las estructuras cognoscitivas. Foucault dará la denominación de *episteme* a los sistemas de ordenación dominantes en una época determinada. Y entenderá que las *epistemes* son una suerte de *a prioris* históricos (inconscientes para sus usuarios) en cuyo interior y a partir de los cuales se organizan los procedimientos cognoscitivos de las

ramas de saber correspondientes, en un determinado tiempo histórico. El umbral de ruptura seguirá siendo el mismo que en sus otros textos: la Revolución francesa, detrás quedará el clasicismo (XVII-XVIII), delante la modernidad de la que somos herederos. Como *Historia de la locura*, su itinerario se inicia en ese momento difuso en el que la Edad Media se abre al Renacimiento. Lo que le interesará especialmente es la diferencia radical que separa a la *episteme* clásica (que se ordena por representaciones) de la precedente, la *episteme* renacentista (que se ordena por semejanzas). El nacimiento de la episteme moderna surgirá precisamente abriendo de nuevo otra diferencia radical, ahora respecto a la *episteme* clásica. Foucault la ejemplifica con la sentencia de Kant según la cual, las preguntas fundamentales de la razón (¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me cabe esperar?) se resuelven en una sola pregunta: ¿Qué es el hombre? «En el fondo –escribe Kant–, todas estas disciplinas (la metafísica, la moral, la religión) se podrían refundir en la antropología, porque las tres primeras cuestiones revierten en la última». Es decir que –se postula– si fuera posible contestar a la pregunta por el ser del hombre, todas las demás cuestiones quedarían contestadas. En adelante ya no será la representación la que impondrá su unidad a los discursos de conocimiento, sino el hombre quien contenga todas las respuestas. En consecuencia, Foucault mostrará morosamente el modo en que se trasvasan y reformulan los antiguos campos de conocimiento y sus procedimientos metódicos de una episteme a la otra. Siendo la vida, el trabajo y el lenguaje los ámbitos eminentes que en la modernidad caracterizan la especificidad del domino antropológico, Foucault se aplicará al estudio de los dominios discursivos correspondientes, mostrando cómo el Análisis de las riquezas se convierte en Economía política, la Gramática general en Filología, o la Filosofía natural en Biología, regidos por la representación los unos, del otro lado del giro antropológico kantiano los otros. El paso siguiente será entonces establecer la filiación directa

de las ciencias humanas respecto de estos tres dominios discursivos. Así, de la biología derivará la región psicológica (que encuentra su lugar allí donde el ser vivo se abre a la posibilidad de la representación), de la economía, la región sociológica (que encuentra su lugar allí donde el individuo que trabaja se da la representación de la sociedad en la que ejerce su actividad), y de la filología, la región simbólica (que encuentra su lugar allí donde el hombre hace pasar sus representaciones a través de las leyes y las formas de un lenguaje).

El último tramo de su obra fue sin duda el más controvertido. Supone allí que si ha sido posible tener la perspectiva suficiente como para caracterizar las reglas según las cuales se articula la *episteme* en la que moramos, cabe suponer razonablemente que es a causa de que nos hallamos ubicados en pleno cambio de paradigma que, en alguno de sus extremos, nos daría la distancia suficiente como para tener esa perspectiva. Es decir, que podemos ver en perspectiva nuestra *episteme* porque estamos alejándonos de ella. Foucault dará algunos indicios de esas líneas de fuga que permiten adivinar un cambio en el orden cognoscitivo. Los dos que causaron más polémica fueron: en primer lugar, el modo en que vaticina que las ciencias humanas van a ver rebasado su objeto último, el hombre. Recuérdese que Lévi-Strauss ha afirmado que la finalidad de las ciencias humanas debe ser disolver al hombre, que debe resolverse lo humano en lo no-humano. Así, Lévi-Strauss en la etnología y Lacan en el psicoanálisis serán reconocidos como el anuncio de una mutación en curso, por su modo de llamar la atención sobre los códigos inconscientes (culturales y psicoanalíticos) que preceden y posibilitan la conciencia humana. La pregunta por «qué es el hombre» está comenzando a disolverse en beneficio de la pregunta por cómo funciona. El segundo aspecto polémico tendrá que ver, de nuevo, con la literatura. El modo en que la literatura, desde Mallarmé, está experimentando con los límites del ser del lenguaje

El humanismo, un invento reciente

«Se cree que el humanismo es una noción muy antigua que se remonta a Montaigne y más allá todavía. Ahora bien, la palabra "humanismo" no aparece en el [diccionario clásico de francés, 1846] Littré. De hecho, con esta tentación de ilusión retrospectiva a la que se sucumbe demasiado a menudo, nos imaginamos de buen grado que el humanismo ha sido la gran constante de la cultura occidental. Así, lo que distinguiría a esta cultura de las otras, de las culturas orientales o islámicas, por ejemplo, sería el humanismo. Nos conmovemos cuando se reconocen las huellas de este humanismo en otros lugares, en un autor chino o árabe, se tiene la impresión de comunicar con la universalidad del género humano. Ahora bien, no solo el humanismo no existe en las otras culturas, sino que en la nuestra probablemente no sea más que de un espejismo.

En la enseñanza secundaria se enseña que el siglo XVI ha sido el siglo del humanismo, que el clasicismo desarrolló los grandes temas de la naturaleza humana, que el siglo XVIII creó las ciencias positivas que permitieron finalmente conocer al hombre de modo positivo, científico y racional, con la biología, la psicología y la sociología. Imaginamos a la vez que el humanismo ha sido la gran fuerza que animaba nuestro desarrollo histórico y que es finalmente la recompensa de este desarrollo, es decir, que es el principio y el fin. Lo que nos maravilla de nuestra cultura actual es que se preocupe por lo humano. Y si se habla de la barbarie contemporánea es en la medida en que las máquinas o ciertas instituciones se nos aparecen como no humanas.

Todo esto es ilusorio. En primer lugar, el movimiento humanista data de finales del siglo XIX. En segundo lugar, cuando se miran de cerca las culturas del XVI, XVII y XVIII, se constata que el hombre no ocupa allí ningún lugar. La cultura está ocupada entonces por Dios, por el mundo, por la semejanza de las cosas, por las leyes del espacio, y también por el cuerpo, por las pasiones, por la imaginación. Pero el hombre en sí mismo está completamente ausente.

En *Las palabras y las cosas* quise mostrar con qué piezas y con qué fragmentos se compuso el hombre a finales del XVIII y principios del XIX. Traté de caracterizar la modernidad de esta figura, y creí importante mostrar lo siguiente: que no es exactamente a causa de una preocupación por lo humano que se tuvo la idea de conocerlo científicamente, sino al contrario, es porque se construyó el ser humano como objeto de un saber posible que se desarrollaron a continuación los temas morales del humanismo contemporáneo, temas que encontramos en los marxismos fofos, en Saint-Exupéry y Camus, en Teilhard de Chardin, en una palabra, en todas esas figuras descoloridas de nuestra cultura.»[11]

[11] Michel Foucault, entrevista con C. Bonnefoy, 1966.

está abriendo dominios de experiencia lingüística de los más diversos órdenes, pero ninguno que sea reducible a una manifestación de la conciencia de hombre. Y es que, afirmará Foucault, cuando el ser del lenguaje se hace soberano, el hombre queda evacuado.

En ambos casos se apunta en la misma dirección, a lo que se conocerá como la muerte del hombre, a lo que se entenderá como su anuncio, o su profecía. Si con *Historia de la locura* fueron psiquiatras y psicólogos los que tardíamente se sintieron soliviantados, ahora con *Las palabras y las cosas*, recibido ante todo como un alegato antihumanista, fue la intelectualidad en general la que se vio obligada a tomar partido, y en este caso la respuesta fue inmediata. El éxito mediático fue muy importante. Sus últimas líneas han sido repetidas y repetidas, incluso se han recordado ya en estas páginas. Disipado el griterío, lo que proponen es sencillo. Lo que Foucault afirma es que, del mismo modo que una serie de condiciones de posibilidad convergieron para hacer necesaria la aparición del hombre como pregunta

de todas las preguntas, del mismo modo, si estas condiciones de posibilidad sufrieran alteraciones fundamentales, cabe suponer que el hombre en su papel de nudo epistémico (como aquella pregunta cuya respuesta dejaría contestadas todas las preguntas) «se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena».

Durante tiempo, defender o denostar esta afirmación se convirtió en un asunto crucial y urgente.

El exilio tunecino

A partir de la publicación de *Las palabras y las cosas* comienza para Foucault una época movida, en la que debe intervenir en una multitud de debates y entrevistas, responder a cuestionarios, replicar a los malentendidos... En unos pocos meses Foucault acabará por cortar con esta dinámica, pidiendo entonces un traslado por tres años a la Universidad de Túnez, desde donde sigue de lejos las polémicas. Será allí donde le sorprendan las revueltas de mayo de 1968. Se ha tomado ese tiempo para llevar adelante una nueva reflexión sobre los presupuestos de su propio trabajo, tratando de articular, a modo de reglas de un método, los diferentes procedimientos y precauciones que ha puesto en obra en sus tres trabajos anteriores, ahora considerados ya como ejercicios del método arqueológico.

El libro en el que Foucault está trabajando se llamará *Arqueología del saber*, entendiendo por «arqueología» la interrogación del archivo. Y llama archivo a «la masa de todas las cosas que se han dicho en una cultura, las que se han conservado, valorado, reutilizado, repetido y trasformado. Toda esa masa verbal que ha sido fabricada por los hombres, que se ha empleado en sus técnicas y en sus instituciones y que está tejida con su existencia y con su historia». Así, el término que

Un cierto saber implícito

«[El término] arqueología quiere designar, no exactamente una disciplina, sino un dominio de investigación, que sería el siguiente:

En una sociedad, los conocimientos, las ideas filosóficas, las opiniones de cada día, y también las instituciones, las prácticas comerciales y policiacas, las costumbres, todo remite a un cierto saber implícito propio a esta sociedad. Este saber es profundamente diferente de los conocimientos que se encuentran en los libros científicos, las teorías filosóficas o las justificaciones religiosas, pero es el que hace posible la aparición en un momento dado de una teoría, una opinión o una práctica. Así, para que se abrieran a finales del siglo XVII los grandes centros de internamiento en toda Europa, fue preciso un cierto saber de la locura, en tanto que opuesta a la no-locura, del orden y del desorden, y es este saber lo que he pretendido interrogar, como condición de posibilidad de los conocimientos, las instituciones y las prácticas.

Este estilo de investigación tiene para mí el siguiente interés: permite que se evite todo el problema de la anterioridad de la teoría respecto de la práctica y viceversa... De hecho, trato en un mismo plano y según sus isomorfismos, las prácticas, las instituciones y las teorías, y busco el saber común que las ha hecho posibles, la capa del saber constituyente e histórico.»[12]

[12] M. Foucault, entrevista con R. Bellour, 1966.

antes caracterizaba su manera de trabajar ha pasado a definir ahora un campo de trabajo. Y lo que está tratando en este texto es precisamente de describir ese campo. No se apoyará en ningún relato histórico esta vez, se centrará ante todo en ordenar problemas y proponer reglas de procedimiento. Su reflexión presenta así un nivel de sistematicidad y de generalidad ausente en sus obras anteriores. Y una de las consecuencias

más inmediatas es que le va permitir ajustar su distancia tanto respecto del «análisis estructural» como del estructuralismo en general. Porque esta masa verbal no es encarada desde el punto de vista de la lengua, no se interroga cuál es su sistema lingüístico, la mirada se ajusta según otro plano. Lo que importa de esa masa verbal no es que cumpla una determinada posibilidad de la lengua sino que haya sido efectivamente dicha. Y la pregunta se dirigirá entonces a las condiciones históricas que permitieron que se dijera lo que se dijo y que sin embargo no permitieron que se dijeran otras cosas, que también era posible decir.

Foucault resumirá así este campo, tejido con la existencia y con la historia (entrevista con J.-M. Palmier, 1969): «El archivo se presenta entonces como una especie de gran práctica de los discursos, práctica que tiene sus reglas, sus condiciones, su funcionamiento y sus efectos. Los problemas planteados por el análisis de esta práctica son los siguientes. (1) ¿Cuáles son los diferentes tipos particulares de práctica discursiva que pueden encontrarse en una época dada? (2) ¿Cuáles son las relaciones que pueden establecerse entre estas diferentes prácticas? (3) ¿Qué relaciones mantiene con las prácticas no-discursivas, por ejemplo políticas, sociales, económicas? (4) ¿De qué transformaciones son susceptibles estas prácticas?».

Pero para que estos interrogantes puedan comenzar a abrirse será preciso antes liberarse de un obstáculo mayor, habrá que poner entre paréntesis dos postulados o presupuestos: el que supone que la historia es un proceso continuo; y el que supone que la conciencia humana es el sujeto originario de todo saber y de toda práctica. Foucault entenderá que son las dos caras de un mismo sistema de pensamiento, el propio del humanismo. Adentrarse en la masa verbal del archivo fuera de la obligación de leer su historia como algo continuo implica entonces poner en obra un «coeficiente de extrañeza», un alejamiento para con la propia historia, que deja entonces de ser la historia de

nadie para convertirse en la masa de lo dicho. A partir de ahí, toda la atención se concentrará en las disrupturas, las diferencias, los acontecimientos, y los órdenes que se dibujan a partir de ellos, en esa masa de lo dicho. Y lo que aparecerá entonces es toda una multiplicidad de nexos que antes eran imperceptibles, porque no cabía atribuirlos a ningún sujeto, a ninguna *intención* humana.

Las secuelas de mayo del 68

A finales de 1971 comienza un movimiento de revuelta en las prisiones francesas, debido en parte a los dinamismos que introdujeron los estudiantes izquierdistas encarcelados a raíz de los hechos mayo. Con el tiempo, llegarán a ser 35 las prisiones amotinadas. Junto a unos cuanto intelectuales, Foucault fundará entonces el GIP (*Grupo de información sobre las prisiones*), que desplegó su activismo en numerosos frentes. «Creo que el GIP -declaró más tarde (entrevista con C. Baker, 1984)- fue una iniciativa de "problematización", un esfuerzo por volver problemáticas y dudosas unas evidencias, unas prácticas, unas reglas, unas instituciones y unos hábitos que se habían sedimentado desde hacía decenios y decenios». Desde el punto de vista de su obra, este fue su activismo más fecundo. Desde de los resultados de la acción, sin duda el más relevante será la fundación, ese mismo año, de Médicos sin Fronteras (y poco después su participación en la fundación de Médicos del Mundo), junto a Bernard Kouchner.

En 1975, en buena medida como resultado de las reflexiones surgidas al compás de las actividades del GIP, Foucault publica *Vigilar y castigar* (con el subtítulo de *Nacimiento de la prisión*), un nuevo desplazamiento en su recorrido filosófico, del que resultará una modificación significativa de su perfil intelectual. Se dirá que, en adelante, el interrogante mayor que

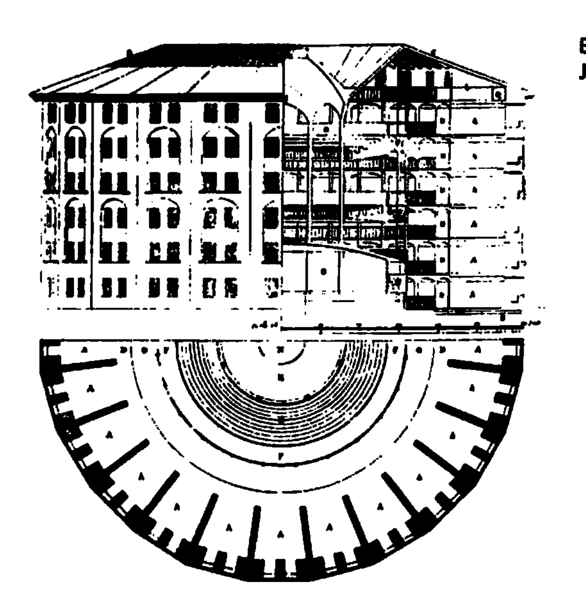
ordena el desarrollo de su obra dejará de ser la pregunta por el saber para pasar a ser la pregunta por el poder. Que incluso el interés por el trabajo arqueológico parece declinar en beneficio de una tarea ahora *genealógica*, en el sentido que da Nietzsche al término. Así, en la contraportada del libro, firmada por Foucault, leemos: «¿Puede hacerse la genealogía de la moral moderna a partir de una historia política de los cuerpos?». Y es que, en efecto, Foucault parece seguir las indicaciones que Nietzsche da en *La genealogía de la moral* y, a la vez que describe la articulación del poder punitivo carcelario, plantea un interrogante mayor sobre el surgimiento del alma moderna y su moral específica. «Si yo fuera pretencioso –declaró entonces (entrevista con J.-J. Brochier, 1975)– pondría como título general de lo que hago: genealogía de la moral». Conviene señalar sin embargo que los procedimientos genealógicos que serán los suyos en adelante no vienen a sustituir a la arqueología, al contrario: pretenden prolongar y radicalizar su campo de atención y sus protocolos de análisis.

Su texto comienza interrogándose por el nacimiento de la prisión, que, de nuevo, debe entenderse como un *invento reciente*. Si se situara en continuidad con el procedimiento punitivo anterior (el suplicio), de acuerdo a un modelo lineal y continuo de historia, la prisión obedecería entonces a una exigencia de humanización de la pena. Entre ambas formas punitivas mediaría entonces una diferencia de grado, no un cambio de naturaleza. Por el contrario, Foucault entiende que su aparición es fruto de una mutación en el modo de ejercicio del poder. Entre el suplicio y la cárcel como formas punitivas eminentes en un cuerpo social media el paso de una *penalidad corporal* a una *penalidad incorporal*. En un caso el blanco privilegiado de la acción penal será el *cuerpo*, en el otro el *alma*; en un caso la ley se ejercerá sobre un cuerpo susceptible de *dolor*; en el otro sobre un sujeto detentador de *derechos*; en un caso el castigo se representa como un *espectáculo*, en el otro representa una *corrección* silenciosa, toda una ortopedia moral...

Una vez sentada la premisa que establece la cárcel como invento reciente, corresponde su estudio, el de la masa verbal que acompaña a esta mutación, siguiendo las huellas de su articulación paulatina, a lo largo de todo el entramado que forman sus condiciones de posibilidad. Para ello hay que indagar en las bibliotecas y en los discursos que contienen, pero también en los archivos institucionales. Esta vez sin embargo no se va a demorar en el recuento detallado de las condiciones de posibilidad históricas de la mutación, las delineará con cuatro trazos generales. Y es que al analizar los elementos que componen la tecnología punitiva carcelaria ha quedado al descubierto algo más importante: un modelo general, que Foucault denominará «poder disciplinario», que cabe reconocer también fuera del ámbito de lo estrictamente carcelario.

La prisión transforma el procedimiento punitivo de la justicia penal en técnica penitenciaria, en *disciplina.* En cuanto disciplina comporta tres rasgos mayores que suponen otras tantas novedades radicales respecto de la penalidad anterior: una vigilancia jerárquica; un cuerpo de sanciones normalizadoras; una sucesión de procedimientos de examen.

En primer lugar, el ejercicio de la vigilancia. «El ejercicio de la disciplina –escribe Foucault– supone un dispositivo que coacciona por el juego de la mirada: un aparato en el que las técnicas que permiten ver inducen efectos de poder, y en el que, a la inversa, los medios de coacción hacen claramente visibles a aquellos sobre los que se aplican». El dispositivo modélico que pone de manifiesto esta exigencia de «ver-sin-visto», mediante el que la vigilancia impone la sumisión constante a una jerarquía, encuentra su expresión cumplida en un diseño arquitectónico, el *panóptico,* ideado por el utilitarista inglés Jeremy Bentham (1748-1832). Foucault lo describe así: «En la periferia, un edificio en forma de anillo; en el centro, una torre; esta última llena de amplias



El panóptico, ideado por Jeremy Bentham.

ventanas que se abren sobre la cara interior del anillo; el edificio periférico está dividido en celdas que atraviesan cada una todo el espesor del edificio; tiene dos ventanas, una hacia el interior del edificio, correspondiendo a las ventanas de la torre; otra que da al exterior y permite a la luz atravesar la celda de parte a parte... Por el efecto de la contraluz se puede captar desde la torre, recortándose exactamente desde la luz, las pequeñas siluetas cautivas en las celdas de la periferia. Cada una de las celdas se convierte en un pequeño teatro, en el que cada actor está solo, perfectamente individualizado y constantemente visible».

Luego, la norma. La prisión es el lugar en el que se cumple la pena que dicta la Ley, pero su interior no es un espacio jurídico. Lo que rige el espacio carcelario es la norma. No es un espacio en el que haya ciertas cosas prohibidas, y las demás fueran indiferentes, o libres. Todas las cosas caen bajo la regulación de la norma, y todo comportamiento que escape a la norma es *sancionable*. Ningún acto es indiferente para un sistema disciplinario. La operación general que lleva a cabo el poder

disciplinario es, pues, una *normalización* de las conductas; una transformación técnica de los individuos para adecuarlos a una *norma*.

Finalmente, el examen. En el examen, la *vigilancia* y la *sanción* se cruzan, se encabalgan. La suya «es una mirada normalizadora -escribe Foucault-, una vigilancia que permite calificar, clasificar y castigar». En este gesto veremos cómo, de nuevo (al igual que en el manicomio o en el hospital) *poder* y *saber* aparecen ligados en un proceso común, alimentándose mutuamente. «El examen -añadirá- lleva consigo todo un mecanismo que liga un cierto tipo de formulación del saber con una cierta forma de ejercicio del poder».

Concluida la caracterización de los elementos mayores de la técnica carcelaria, Foucault constata la exportación del modelo disciplinario más allá del ámbito carcelario, en un primer momento, a todas las instituciones totales (hospital, escuela, taller, cuartel...), y luego al cuerpo social entero, calificándolo entonces de «sociedad disciplinaria». Y es que, en el teatro disciplinario del panóptico, basta con colocar un vigilante en la torre central y en cada celda encerrar a un loco, un enfermo, un reo, un obrero o un escolar, para que la máquina comience a funcionar. En el límite, no hace falta ni vigilante, basta con que el interno se sienta vigilado, basta con que esté obligado a ser visible. En el límite, lo que la máquina pretende fabricar son individuos *normales*.

El panóptico no es un edificio monumental, que manifieste el poderío de la ley, es una máquina gris con toda la visibilidad concentrada en su interior, hacia adentro. Es una máquina de ver, no es algo para ser visto. En este giro en la *individuación* del poder, Foucault ve un gesto de la mayor trascendencia. Porque se contrapone de modo decisivo a lo que era propio en la época anterior, cuando era el soberano el que se daba a ver con toda su pompa y sus fastos, como forma de ejercicio de su poder. Ahora, por el contrario, el poder hace visibles a los ciudadanos, los individua, necesita conocer sus diferencias

individuales para poder ejercerse. Ese gesto, dirá Foucault, es el que permitirá el nacimiento de un saber sobre los individuos, el que haga que sea necesaria la psicología, por ejemplo, y del mismo modo, una a una, el resto de las ciencias humanas...

Llegados a este punto, *Vigilar y castigar* se presenta como la indagación que viene a subsanar la pregunta por las condiciones de posibilidad no discursivas o institucionales que hicieron posible el nacimiento de las ciencias humanas, pregunta que, como se ha visto, *Las palabras y las cosas* ignoraba. Ese será el propósito último de su trabajo, tal como se anuncia en su presentación: esclarecer «cómo el hombre, el alma, el individuo normal o anormal han llegado a añadirse al crimen en cuanto objeto de intervención penal; y de qué manera un modo específico de sujeción ha podido dar nacimiento al hombre como objeto de saber para un discurso con estatuto "científico"».

El nacimiento de la biopolítica

La publicación de *Vigilar y castigar* sacude profundamente un panorama intelectual en el que las secuelas del mayo de 1968 todavía no se han agotado. En este contexto, el trabajo de Foucault es recibido como la propuesta de una nueva modalidad de análisis político y, a la vez, como un esfuerzo por volver a pensar el activismo en toda su radicalidad, lejos de la tutela ejercida hasta entonces por los dictados marxistas. Gilles Deleuze que, en 1972 y en colaboración con el psicoanalista Félix Guattari, ha publicado su primera entrega de *Capitalismo y esquizofrenia*, *El antiedipo*, (donde el fascismo y el *deseo* revolucionario son contrapuestos a partir de la polaridad entre paranoia y esquizofrenia), saluda la publicación del texto de Foucault diciendo: «Una teoría distinta, otra práctica de lucha, otra organización estratégica son el envite

del libro de Foucault». La propuesta de Foucault acabará por denominarse «microfísica del poder»: «física», porque lo que cuenta en ella es la descripción del funcionamiento de las fuerzas políticas, y «micro» porque privilegia en el análisis (y en las luchas) la multiplicidad de focos institucionales del poder, en detrimento de cualquier unificación bajo la figura del Estado.

Y sorprendentemente, cuando todavía se están ponderando y debatiendo las líneas maestras de la teoría del poder que *Vigilar y castigar* propone, aparecerá un nuevo libro de Foucault, tan solo un año después. Su titulo es *La voluntad de saber*, y se presenta como la primera entrega de una *Historia de la sexualidad* que Foucault programa en seis volúmenes, cuya publicación se anuncia a razón de uno cada año. En *Le Monde* (5-11-1976), señala la sospecha que a modo de hipótesis ha de guiar su indagación con estas palabras: «¿Qué no se ha dicho sobre esta sociedad burguesa, hipócrita, pudibunda, avara de sus placeres, empeñada en no reconocerlos ni nombrarlos? ¿Qué no se ha dicho sobre la pesada herencia que ha recibido del cristianismo –el sexo-pecado? ¿Y sobre la manera en que el siglo XIX ha utilizado esta herencia con fines económicos: el trabajo antes que el placer, la reproducción de las fuerzas antes que el puro gasto de energías? ¿Y si todo esto no fuera lo esencial? ¿Y si hubiera en el centro de la política del deseo unos mecanismos muy diferentes, no de rechazo y ocultación, sino de incitación? ¿Y si el poder no tuviera como función esencial decir no, prohibir y castigar, sino ligar según una espiral indefinida la coerción, el placer y la verdad?».

Su indagación sobre la historia de la sexualidad, tal como en *La voluntad de saber* queda programada en sus líneas maestras, se acoge también al marco retórico que ha ido dibujando en sus textos anteriores. También aquí denuncia a la sexualidad como un invento reciente e igualmente imagina también el final de sus prerrogativas. Sin embargo

se trata de un marco general, lejano. Lo que le interesa especialmente ahora, en este texto de introducción a su historia, es establecer la pertinencia de su investigación. Y lo hace poniendo en cuestión un tópico mayor, que le es rabiosamente contemporáneo: el que afirma que con el ascenso histórico de la burguesía, con la modernidad el sexo ha sido objeto de una sistemática represión; que la estrategia política que se ha adoptado ante la sexualidad ha sido reprimirla. Para Foucault ese tópico se sostiene sobre una serie de supuestas evidencias que deberían ser interrogadas. Lanza entonces tres preguntas: ¿Es la represión del sexo una evidencia histórica? ¿El modo en que se ejerce el poder en una sociedad como la nuestra es por medio de la represión o de la negación? ¿Existe una ruptura histórica entre la época de la represión y la de la crítica de la represión y la consiguiente proclama de emancipación sexual? En el desglose de estas cuestiones, rápidamente quedarán de manifiesto las razones que le llevaron a replicar de este modo al tópico, dibujando un plano de interrogación diferente en cada una de sus preguntas.

La primera pregunta es histórica, y para resolverla Foucault deberá analizar de nuevo la masa verbal que acompaña el nacimiento de los discursos sobre la sexualidad. Y lo que retendrá de importante en este análisis es la constatación de su crecimiento exponencial, su proliferación y su infiltración progresiva en otros dominios discursivos. A partir de un momento dado, y con empuje creciente, la sexualidad se ha ido instaurando como aquello que hay que conocer y aquello en lo que hay que pensar. Desde este punto de vista, lo que estaría en obra aquí es un mecanismo de incitación a (ocuparse de) la sexualidad, no de restricción.

La segunda cuestión apunta al presupuesto teórico sobre el que se sostiene el emparejamiento entre sexualidad y represión. Y lo que se pone en cuestión entonces es la imagen de un poder que actúa siempre por medio de la negación, prohibiendo o reprimiendo. Sin embargo en

su análisis de la prisión ha quedado de manifiesto el carácter productor del poder, toda la anatomía política del cuerpo humano puesta en obra por las disciplinas para producir delincuentes, o escolares, o pacientes, o soldados... Entonces, Foucault se aplicará a distinguir los diferentes tipos de técnicas a las que el poder (no un poder binario que solo jugase al sí o no, sino un poder multiforme) ha apelado para entronizar (la atención) a la sexualidad en el cuerpo del hombre *normal*.

La tercera pregunta es política, tiene que ver con la lucha política. Y sus efectos abren un interrogante hiriente en las convicciones políticas que le son contemporáneas. ¿De veras –se nos dice– nuestra voluntad de saber acerca de la sexualidad, nuestra voluntad de emanciparnos de los oscurantismos y las supersticiones, y medirnos con ella libremente y en conformidad con su naturaleza, de veras significa una ruptura por la que dejamos atrás la época de su represión? ¿O podría ser que fueran ambas, la época de la represión y la época de la emancipación, dos fases de un mismo proceso, por el que, de lo que políticamente se trata, es de establecer a la sexualidad como aquello que hay que conocer y aquello en lo que hay que pensar?

Foucault apoyará la segunda de las opciones. «La "filosofía espontánea" de la burguesía –escribe– no es quizá tan idealista ni tan castrada como dicen; en todo caso, uno de sus primeros cuidados fue darse un cuerpo y una sexualidad –asegurarse la fuerza, la perennidad, la proliferación secular de este cuerpo mediante la organización de un dispositivo de sexualidad. Y este proceso estaba ligado al movimiento por el que afirmaba su diferencia y su hegemonía».

Foucault cerrará su programa de una historia de la sexualidad centrándose precisamente en este punto. A diferencia de la aristocracia (preocupada por su ascendencia, asentada sobre su árbol genealógico, sobre la verdad de la sangre), la burguesía va a ocuparse de su descendencia, no de su genealogía sino de su herencia, no de la sangre, sino

de la sexualidad. Y en este desplazamiento Foucault verá el signo del advenimiento de un nuevo tipo de poder, el que rige ya la actualidad: el bio-poder, la *bio-política*, una forma de poder que no se aplica a vigilar la *existencia jurídica* de los individuos sino a gestionar la *existencia biológica* de las poblaciones...

Si en *Vigilar y castigar* Foucault se demoraba describiendo la constitución de una *anatomía política del cuerpo humano* merced a las técnicas disciplinarias, ahora la pregunta por la sexualidad le permitirá aislar otra dimensión en el ejercicio del poder, la *biopolítica de las poblaciones*. Llamará así a un conjunto de procedimientos políticos que apuntan directamente al cuerpo de la especie humana, a la vida biológica. Un poder que se ejerce estableciendo modalidades de control que regulen las condiciones que pueden hacer variar la natalidad y la mortalidad, los niveles de salud y las expectativas de vida...

Llegados a este punto, resulta muy comprensible el interés que Foucault dedica al tema de la sexualidad. Es como si le permitiera cerrar el círculo de su mirada sobre el poder. Al analizar las disciplinas, Foucault ha estudiado la gestión de los individuos, la ortopedia moral aplicada en las instituciones totales, las que funcionan en régimen de encierro. Ahora, el ejercicio del poder se indaga fuera de los lugares de encierro, al nivel de las poblaciones, se extiende a campo abierto...

Llegados a este punto, Foucault concluirá al respecto: «Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se ha desplegado la organización del poder sobre la vida. La puesta en funcionamiento, en el curso de la edad clásica, de esta gran tecnología de dos caras –anatómica y biológica, al nivel del individuo y al nivel de la especie, orientada a las cualidades del cuerpo y observadora de los procesos de la vida–, caracteriza un poder cuya más alta función en adelante ya no puede ser matar, sino gestionar la vida de parte a parte».

El último Foucault

Su proyecto de llevar a cabo una historia de la sexualidad no llegará a cumplirse. Contrariamente a lo previsto, los volúmenes segundo y tercero (*El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*) se publicarán conjuntamente y siete años más tarde, en 1984. Recibirá los ejemplares del tercer volumen en el hospital, diez días antes de su muerte.

La recepción de *La voluntad de saber* había sido, una vez más, polémica: mientras los colectivos feministas o gais la saludan con complicidad, es objeto de ataques furibundos a cargo de los círculos psicoanalíticos. Por su parte, Foucault se sintió decepcionado de que no se hubiera atendido suficientemente su llamada de atención sobre la biopolítica, noción que él consideraba cada vez más fundamental. Lamentaba que la polémica hubiera girado casi siempre sobre cuestiones menores, secundarias... Y es que el campo de interrogación que abría la noción de biopolítica prometía ser extensísimo, pero a la vez fácil de dibujar en sus líneas maestras. Además, le permitía reformular de un modo mucho más operativo buena parte tanto de su entramado conceptual anterior como de los resultados adquiridos.

En lo sucesivo Foucault se dedicará a ello en exclusiva, olvidándose incluso de la prometida *Historia de la sexualidad*, en apariencia al menos. Se encarará con la biopolítica desde los dos puntos límite de su arco, como si avanzando desde los dos extremos tratara de barrer el arco entero. De un lado, interrogará lo biopolítico como el juego de las fuerzas que se hacen cargo de la *existencia de la especie*, la biopolítica de la población. Y en el extremo opuesto, se interrogará por las que obran en el surgimiento de la conciencia de sí como *cuerpo dotado de sexualidad*, lo que en alguna ocasión llamó las «tecnologías de uno mismo». Foucault dedicará en adelante sus cursos en el Collège de France a ir avanzando tramos en este itinerario.

Los cursos en el Collège de France

CURSO	OBJETO
1977-1978 *Seguridad, territorio, población* Gallimard-Seuil 2004 (trad. cast. FCE 2006; Akal 2008).	Análisis de la génesis de un saber político centrado en la noción de población y su regulación.
1978-1979 *Nacimiento de la biopolítica* Gallimard-Seuil 2004 (trad. cast. FCE 2007; Akal 2009).	Análisis de los problemas que plantea a una racionalidad política la serie de cuestiones que debe afrontar una práctica gubernamental que se aplica sobre un conjunto de seres vivos constituidos como población (salud, higiene, natalidad, razas...).
1979-1980 *Du gouvernement des vivants* Gallimard-Seuil 2001 (trad. cast. Akal 2009).	Análisis, en el marco de la noción de gobierno, de los problemas que plantea la dirección de la conducta de los hombres.
1980-1981 Subjetividad y verdad	Análisis de los modos instituidos del conocimiento de uno mismo y su historia, tomando apoyo en las «técnicas de uno mismo» (procedimientos a través de los cuales los individuos pueden fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de una serie de fines, gracias al dominio de sí y al conocimiento de uno mismo).
1981-1982 *La hermeneútica del sujeto* Gallimard-Seuil 2001 (trad. cast. FCE 2002; Akal 2005).	Análisis de la formación del tema de la hermenéutica de uno mismo y el desarrollo de las técnicas correspondientes de cara al cuidado de uno mismo (*epimeleia heautou* o *cura sui*).
1982-1983 *El gobierno de sí y de los otros* Gallimard-Seuil 2008 (trad. cast. FCE 2009; Akal 2011).	Análisis, en continuidad con el curso anterior, de la relación entre filosofía y retórica, entre *ethos* y política, poniendo el acento en el gobierno o cuidado de sí y el de los otros.
19831-984 *El gobierno de sí y de los otros: El coraje de la verdad* Gallimard-Seuil 2009 (FCE 2010).	Análisis de la transformación de una veracidad (parresía) que se ejerce en una tribuna pública (Pericles o Solón) a una parresía que se cumple en la relación interpersonal (Sócrates o Diógenes), su especificidad respectiva y sus diferentes desarrollos.

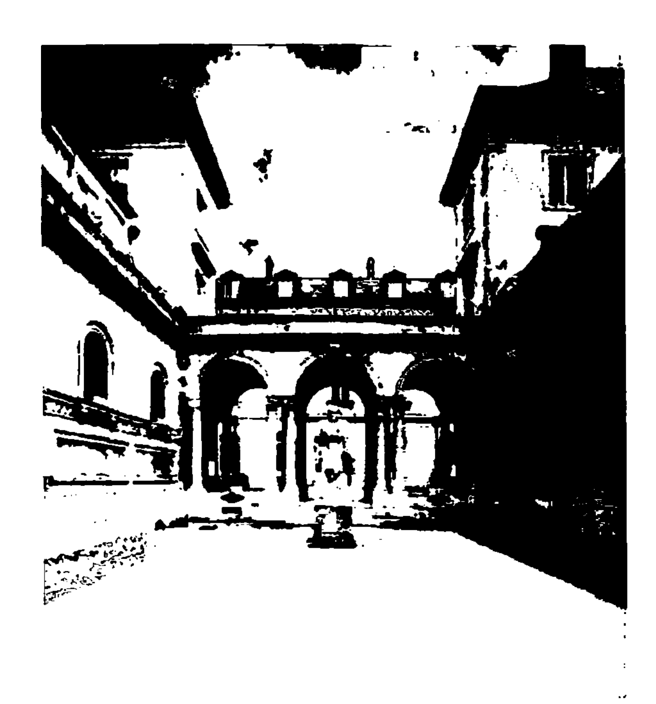


Imagen del Collège de France.

Consciente del nuevo marco que agrupa todo su trabajo, Foucault responderá entonces a quienes le interrogan que la suya es una tarea genealógica que apunta a describir nuestra ontología histórica (entendiendo por tal el análisis del campo de objetos que, en una época histórica, aparecen en un ámbito de relaciones determinado). Y establecerá las tres grandes precauciones metódicas que guían su trabajo en estos términos. En primer lugar, «evitar hasta donde se pueda, para interrogarlos en su constitución histórica, los universales antropológicos (y naturalmente también los de un humanismo que haga valer los derechos, los privilegios y la naturaleza de un ser humano como verdad inmediata e intemporal del sujeto)». En segundo lugar, «invertir el movimiento filosófico de ascenso hacia el sujeto constituyente al que se le pide que dé cuenta de lo que puede ser cualquier objeto de conocimiento en general; se trata por el

contrario de descender hacia el estudio de las prácticas concretas por las que el sujeto es construido en la inmanencia de un dominio de conocimiento». Y finalmente, «dirigirse como dominio de análisis a las "prácticas", abordar el estudio por el lado de lo que "se hacía...", el conjunto de los modos de hacer... Son las "prácticas" entendidas como modo de actuar y a la vez de pensar las que dan la clave de inteligibilidad para la constitución correlativa del sujeto y del objeto».

El segundo y el tercer volumen de su *Historia de la sexualidad* verán la luz con un desarrollo muy diferente al del plan inicial. Ahora, utilizando sus investigaciones de los últimos años en el Collège, comenzará su historia en la Grecia clásica (*El uso de los placeres*), interrogándose por la problematización de la sexualidad que tiene lugar en relación a los modos de «gobierno de uno mismo», los modos de autogobierno a los que está comprometido un ciudadano para poder ser capaz de gobernar a los demás. Y proseguirá en el helenismo grecorromano (*La inquietud de sí*), centrándose en el modo en que el *conocerse uno mismo* se acompaña con un *cuidar de sí mismo*, viniendo a constituir entre ambos un «arte de la existencia», una «técnica de vida» (una *ascesis*) por la que los individuos se conservan y se transforman a sí mismos.

Esta noción de *autotransformación* será la dominante en sus últimos trabajos, incluso de un modo íntimo, como si reconociera en ella ahora la orientación que había guiado todo su itinerario, como si alrededor de ella girara su modo de hacer avanzar el pensamiento, su gesto filosófico propio. La acompaña en importancia una segunda noción, la de *problematización*. En alguna ocasión, Foucault la definió como «el conjunto de prácticas discursivas o no-discursivas que hacen que algo entre en el juego de lo verdadero y lo falso, y lo constituyen como un objeto por el pensamiento». Si retrocediéramos páginas atrás encontraríamos en la obra este gesto suyo propio, desde sus primeros tanteos teóricos, como si en ello consistiera en definitiva su modo de hacer filosofía.

Probablemente el lugar en que quedó formulado de modo más rotundo fue en el prólogo a su última entrega de la *Historia de la sexualidad*, un texto que a menudo ha sido leído como testamentario. Dice allí estas últimas palabras:

«¿Pero qué es hoy la filosofía -quiero decir la actividad filosófica- si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo; si no consiste, en lugar de en legitimar lo que ya se sabe, en tratar de saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otro modo...?

El "ensayo" -que debe entenderse como prueba modificadora de uno mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora de lo otro con fines de comunicación- es el cuerpo vivo de la filosofía, si es que sigue siendo todavía hoy lo que fue antaño, es decir "una ascesis", un ejercicio de sí, en el pensamiento».

Las tres genealogías

«Hay tres ámbitos posibles de genealogía. Primero, una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con la verdad, lo que nos permite constituirnos como sujetos de conocimiento; luego, una ontología histórica de nosotros mismos en relación con un campo del poder en el que nos constituimos como sujetos actuando sobre los demás; finalmente, una ontología histórica de nuestras relaciones con la moral que permite que nos constituyamos como agentes éticos. Así pues, tres son los ejes posibles para una genealogía. Los tres estaban presentes, aunque de una manera algo confusa en *La Historia de la locura*. He estudiado el eje de la verdad en *El nacimiento de la clínica* y en *La Arqueología del saber*. He desarrollado el eje del poder en *Vigilar y castigar* y el eje moral en la *Historia de la sexualidad*.»[13]

[13] M. Foucault, entrevista con H. Dreyfus y P. Rabinow, 1983.

Jacques Derrida

«...la significación de la filosofía. Su "idea", su institución se inscribe ante todo en una lengua y una cultura, en la lengua y la cultura griegas. Por eso no existe en ninguna otra parte fuera de Grecia algo que pueda llamarse rigurosamente "filosofía". Aunque existen pensamientos por cierto muy poderosos y no filosóficos, la filosofía como proyecto específico de un pensamiento del ser nació en Grecia.

Pero nació -y en esto puede seguirse a Husserl y a Heidegger- como el proyecto universal de una voluntad de desarraigo. Si la filosofía tiene una raíz (Grecia), su proyecto consiste al mismo tiempo en levantar las raíces y hacer que lo que se piensa en griego -y más tarde en alemán, según Heidegger- se libre en "más de una lengua". Así pues, de entrada la filosofía se libera, o por lo menos tiende a liberarse, de su limitación lingüística, territorial, étnica y cultural.

Lo universal así proyectado no está dado a la manera de una esencia, pero anuncia un proceso infinito de *universalización*. Durante veinticinco siglos, ese proyecto de universalización de la filosofía jamás dejó de mutar, de desplazarse, de romper consigo mismo, de extenderse. Hoy debe profundizar ese camino para seguir liberándose cada vez más de sus límites étnicos, geográficos y políticos...».[14]

[14] «Escoger su herencia», diálogo con Élisabeth Roudinesco, 2001.

Jacques Derrida nace en El-Biar, un suburbio de Argel, el 15 de julio de 1930, en el seno de una familia judía sefardí a la que se le concedió la nacionalidad francesa en 1870, en virtud del Decreto Crémieux. Cursó sus estudios en Argel, sufriendo las consecuencias de las leyes de Vichy de 1940 a 1944, dada su condición de judío. En 1949, se traslada a París para proseguir su formación. Serán sus primeros compañeros Pierre Bourdieu, Michel Serres, Pierre Nora, Louis Marin... Ingresa en la École Normale Supérieure en 1952, donde tendrá lugar su decisivo encuentro con Louis Althusser. Sigue con admiración los cursos de psicología experimental de Michel Foucault («Impresionante su elocuencia, su autoridad, su brillantez...»), quien suele invitar a algunos de sus alumnos al hospital de Sainte-Anne, para que se enfrenten directamente con la locura, una experiencia que será para Derrida, según confiesa, «estremecedora».

Tras obtener la licencia en letras por la Universidad de París, realizará una estancia (1953-54) en los Archivos Husserl de Lovaina. Obtiene el diploma de estudios superiores en Filosofía con una memoria titulada *El problema de la génesis de la filosofía de Husserl*. Lee a Joyce. En 1956 logra una agregaduría en Filosofía y viaja a la Universidad de Harvard (Cambridge), como *special auditor*. Empieza a trabajar en la traducción de *El origen de la geometría* de Husserl. Le interrumpe el cumplimiento del servicio militar (1957-59), en plena guerra de Argelia. Derrida se declara contrario a la política colonial francesa y confía en una forma de independencia para Argelia que permita la coexistencia entre argelinos y franceses de Argelia. A su regreso, es destinado al instituto Montesquieu de Le Mans y, poco después, en 1960, entra como asistente en la Facultad de Letras de la Universidad de París, puesto en el que permanecerá hasta 1964.

Entretanto, su trabajo sobre Husserl ha quedado listo para la imprenta. En 1962, coincidiendo con el fin la guerra de Argelia, Derrida



Retrato de Jacques Derrida.

publica su traducción a *El origen de la geometría* de Husserl, precedida por una larguísima introducción. La fulgurante carrera del filósofo acaba de comenzar.

Más allá de la fenomenología

La publicación de *El origen de la geometría* tuvo por lo general una acogida muy positiva (recibió el prestigioso Premio Jean Cavaillès, en epistemología moderna, por ejemplo) tanto por parte de la filosofía institucional como entre sus sectores más críticos. El tono con el que arrancaba su introducción ya propiciaba ese consenso. «Nuestra única ambición –declaraba allí– es reconocer y situar, en este texto, una etapa del pensamiento husserliano, con sus presupuestos y su propio inacabamiento». Para los unos, el trabajo que se llevaba a cabo con el texto de Husserl era pulcro técnicamente, e incluía aportaciones valiosas para su interpretación. Para los otros, Derrida llevaba al límite el planteamiento fenomenológico a la vez que señalaba las peticiones de principio internas a su discurso. Con el tiempo, no ha sido difícil reconocer en su texto el anuncio al detalle de su recorrido futuro. Así,

el origen (*lo absoluto originario*) será caracterizado allí como algo que se anuncia pero que huye continuamente, que nunca puede hacerse presente, manteniéndose tan solo como diferencia, siempre por-venir, rasgos estos que se reencontrarán más adelante tematizados y reelaborados bajo la noción de *différance*...

La notoriedad que alcanza con la publicación de su texto sobre Husserl va a tener como primera consecuencia el que se solicite su participación en numerosas publicaciones y conferencias. La primera disertación que dará en París, en el Collège Philosophique, versará sobre la *Historia de la locura* de Foucault («Cogito e historia de la locura», 1963). Con ocasión de la publicación de *El origen de la geometría*, Foucault le había escrito: «sin duda el acto primero de la filosofía para nosotros es –y por largo tiempo– la *lectura*: la tuya precisamente se presenta y de modo evidente como un acto tal. Por ello tiene esta regia honestidad». La lectura como práctica filosófica queda así señalada como una suerte de marca generacional que ambos comparten, aunque se trate de dos maneras de leer, la genealógica y la deconstructiva, que, siendo extremadamente minuciosas ambas, pronto se manifestarán como diametralmente divergentes. Ahora, en su charla, Derrida se centrará en un detalle "menor" (el uso que Foucault hace en su texto de un pasaje de la primera de las *Meditaciones* de Descartes, apenas tres páginas de un libro que tiene 673) para denunciar a partir del mismo una dimensión implícita, que no está dicha pero gobierna todo el texto, y que no se sostiene sino sobre una indeterminación básica. Pronto se reconocerá en la argumentación derrideana un empeño demoledor, que sin embargo no conllevará ninguna respuesta inmediata de Foucault. La correspondencia que entonces mantienen al respecto es claramente amistosa, agradeciéndole Foucault el esfuerzo y asegurándole que revisará su lectura del pasaje en cuestión. La réplica furibunda de Foucault no tendrá lugar sino años después, y su desencadenante debe buscarse en

La filosofía se escribe...

«...esto implica al menos tres consecuencias.

En primer lugar, una ruptura con el régimen circular del oírse-hablar, con esa presencia a sí del sentido en una fuente cuya verdad se abastece a sí misma continuamente. Irreversiblemente, en la escritura algo se pierde de esta presencia del sentido, de esta verdad que es, sin embargo, el gran, el único tema del filósofo. Ahora bien, el filósofo escribe contra la escritura, escribe para reparar la pérdida de la escritura, olvidando y negando de este modo lo que está haciendo, lo que está haciendo su mano. Es preciso mantener unidos ambos gestos... El filósofo escribe para mantenerse en el círculo logocéntrico. Pero también para reconstituirlo, para interiorizar una presencia continua e ideal de la que sabe consciente o inconscientemente, poco importa puesto que de todas formas ello le afecta – que *ya* ha quedado rota en la voz misma. La discontinuidad, la demora, la heterogeneidad, la alteridad, trabajaban ya la voz, la producían desde su primer soplo como sistema de huellas diferenciales, esto es, como escritura antes de la letra. La escritura filosófica viene por consiguiente, literalmente, a colmar esta brecha, a cerrar la válvula y a soñar la continuidad virgen... El filósofo pretende volver a la proximidad de la fuente que habla, que murmura más bien su habla interior, y negar que escribe. Asustado por la diferencia en el oírse-hablar, por la escritura en el habla, escribe sobre la página para borrar, para olvidar que, cuando habla, el mal de la cifra ya está ahí, en el germen...

La filosofía se escribe, *segunda consecuencia*, debe por consiguiente tener en cuenta la instancia formal, contar con la forma y no poder sustraerse a ella... Una tarea queda así prescrita: estudiar el texto filosófico en su estructura formal, en su organización retórica, en la especificidad y la diversidad de sus tipos textuales, en sus modelos de exposición y de producción más allá de lo que con anterioridad se denominaban los géneros, en el espacio así mismo de sus puestas en escena y en una sintaxis que no sea solo la articulación de sus significados, de sus referencias al ser o a la verdad, sino la disposición de sus procedimientos y todo lo que se invierte en ellos. En

una palabra, considerar también la filosofía como «un género literario particular», que se abastece en la reserva de una lengua, que organiza, fuerza o desvía un conjunto de recursos trópicos más viejos que la filosofía...

La filosofía se escribe *tercera consecuencia* desde el momento en que sus operaciones y sus formas ya no están solo orientadas y vigiladas por la ley del sentido, del pensamiento y del ser, en la verdad que habla para decir Yo lo más cerca posible de la fuente o del pozo».[15]

[16] J. Derrida, «Qual Quelle. Les sources de Valéry», en *Marges de la philosophie*, 1972.

un desencuentro entre ambos que nada tiene que ver con esa conferencia. En agosto de 1971, Mikitaka Nakano, director de la revista japonesa *Paideia*, le pide a Foucault que colabore en un número sobre las relaciones entre filosofía y literatura, y será allí donde se publique su contraataque («Mi cuerpo, ese papel, ese fuego», 1972). En él, Foucault descalifica el proyecto entero de Derrida, afirmando que la suya no es más que una comprensión tradicional del trabajo filosófico, cuyo modelo discursivo por antonomasia sería la práctica del «comentario de texto».

Durante los años que siguen a la publicación de *El origen de la geometría*, Derrida va a dar muestra de una infatigable capacidad de trabajo, que con el tiempo acabará por ser proverbial. Escribirá o disertará sobre filósofos como Rousseau, Nietzsche, Husserl, Heidegger o Levinas; sobre los abanderados del estructuralismo como Saussure o Lévi-Strauss (también sobre Freud revisitado por Lacan); o sobre literatos y críticos como Artaud, Bataille, Jabès o Blanchot... Y en todos ellos, desde diferentes vías de acceso y según protocolos diversos, se asistirá a la paulatina puesta en obra de unos procedimientos de lectura y reescritura que se reconocen ya con el nombre de deconstrucción.

De entre todas las intervenciones de estos años, una destaca especialmente: su participación en el coloquio de la Universidad Johns Hopkins de Baltimore, en octubre de 1966. Y ello, en primer lugar, porque significa el comienzo de su amistad con el crítico literario Paul de Man y, en buena medida por su mediación, también de su proyección (y la de la *French theory*) en el ámbito intelectual estadounidense, lo que de rechazo iba a catapultar la recepción de su trabajo en Francia. Y luego, porque en su disertación («La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas»), Derrida establece programáticamente los puntos capitales de su posición filosófica: la crítica a toda nostalgia por el origen y a toda filosofía de la presencia, y la liberación del juego de los signos de cualquier centro (incluso de la voluntad de verdad hermenéutica), con la pretensión de llevarlos más allá del hombre y los humanismos.

Una nueva lectura de la filosofía occidental

Con el año 1967 no solo llegarán los apogeos del estructuralismo, también será el momento de irrupción de Derrida en la inteligencia parisina, y a lo grande. Publicará de una vez tres libros: *La voz y el fenómeno*, *De la Gramatología* y *La escritura y la diferencia*. En ellos se recoge lo esencial de todo lo trabajado en esos años, a partir su introducción a *El origen de la* geometría, sus artículos y conferencias. Desde las páginas de *Le Monde*, el filósofo católico Jean Lacroix será de los primeros en tomarse muy en serio la propuesta de Derrida. «Su problema esencial –escribe– es el del origen, no porque su filosofía sea un discurso sobre el origen sino porque es su impugnación [...] Derrida propone una nueva lectura de la filosofía occidental [...] Una lectura de este tipo no es posible más que por la determinación precisa del

problema del origen, hasta ahora más adivinado que comprendido. Para estudiarlo positivamente hay que cogerlo por el centro. Como punto de anclaje, o si se prefiere, como terreno de reflexión, Derrida escoge la escritura. No arbitrariamente, sino porque la escritura es el lugar privilegiado de la lucha con la metafísica occidental».

Lacroix resalta muy claramente la importancia del nexo que Derrida establece entre escritura y metafísica, los alcances estratégicos de ese gesto. Porque, planteando por delante la cuestión de la escritura, lo que va a ponerse de manifiesto entonces son todos los presupuestos generales de la metafísica que quedarían cuestionados por ese gesto. Porque la lectura de un texto escrito no tiene por qué suponer que existe algo llamado sentido que es exterior y anterior a los signos que se leen; ni tampoco que aquello que se lee sea la traducción de una voz que habla. La metafísica supone que la voz está muy próxima a esa conciencia a la que se le hace presente el mundo, que está cerca de esa presencia. Y que es la voz lo que se inscribe como escritura. Que la escritura está guiada por ese sentido y esa presencia de la voz que habla en la conciencia. Eso se supone desde metafísica, se dirá, sin embargo desde el punto de vista de la escritura no es necesario mantener estos supuestos para que la escritura siga siendo escritura. Es este gesto el que tiene consecuencias, porque la escritura deja de ser entonces aquello que «viene después de» (del sentido, de la palabra hablada...), reniega de los orígenes que se le atribuyen y declara su autonomía. Negando este carácter secundario de la escritura, defendiendo que la escritura no viene después de nada, que la escritura es desde siempre (por lo que sabemos) el lugar en el que ha estado en juego el sentido, Derrida conmueve los cimientos mismos de lo que Occidente ha venido entendiendo tradicionalmente por filosofía.

La deconstrucción

Como es notorio, el término *deconstrucción* ha gozado de una propagación más que considerable, y en lugares a menudo inusitados. Derrida parece algo incómodo cuando se le pregunta al respecto, dice haber utilizado muy pocas veces el término y ser el primer sorprendido por su difusión. Niega que sea un método o una técnica o una disciplina, y mucho menos aún «una filosofía». Ironiza incluso sobre la imposibilidad de responder a la pregunta misma: «Si quisiera dar -declaró (entrevista con R.-P. Droit, 2004)- una descripción económica, elíptica de deconstrucción diría que es un pensamiento del origen y los límites de la pregunta "¿qué es...?", la pregunta que domina toda la historia de la filosofía. Cada vez que se intenta pensar la posibilidad del "¿qué es...?", lo que se está haciendo en ese momento solo hasta cierto punto se presta a la pregunta por "¿qué es...?"».

A lo sumo, Derrida explica la procedencia del término, que al parecer surgiría de la necesidad de traducir de un modo adecuado la *Destruktion* de Heidegger, término mucho menos violento en alemán que en francés (y en español). Y añade que al consultar los sentidos del término francés *déconstruction* en el diccionario Littré (desmontar, desensamblar; trasladar un verso a prosa...) le parecieron convenientes para caracterizar su propio trabajo. (En español, el *Diccionario* de la Real Academia se hace eco sin lugar a dudas de esa caracterización cuando define deconstrucción como el «desmontaje de un concepto o de una construcción intelectual por medio de su análisis, mostrando así contradicciones y ambigüedades»). Y sin embargo, a pesar de todo ello, en los textos publicados en 1967 se va a asistir a su gradual puesta en obra, marcándose uno a uno los perfiles que en adelante permitirán reconocerla. Debe saberse, sin embargo, que en varias ocasiones Derrida ha manifestado su desacuerdo con el uso que se ha

dado al término, excesivamente genérico a su parecer –a pesar de ello, mantendremos este uso convencional en las páginas que siguen.

En *La voz y el fenómeno* (cuyo subtítulo es *Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*), Derrida se pregunta por el estatuto del signo y el lenguaje en la fenomenología, cuestionando que la «forma lógico-gramatical» sea considerada allí como lo esencial del lenguaje. Para la fenomenología, existe un sentido que precede al signo (el signo tiene el sentido que se le ha *dado*), pero el estructuralismo está mostrando que el sentido es efecto del juego entre los signos, lo que implica un completo cambio de plano para la reflexión. Derrida interrogará a partir de este desplazamiento los presupuestos fenomenológicos del lenguaje y del signo, señalando uno capital: el que supone la existencia de un lazo esencial entre el *logos* (la palabra, la razón como trabajo de la conciencia, lo que hace que la lógica sea lógica) y la *foné* (la voz, el oírse-hablar de la conciencia misma, ese modo de afectarse a sí misma). De ser así, la conciencia fenomenológica ya no sería una conciencia *pura* (que ha abandonado todo presupuesto, tanto los psicológicos como los mundanos), en la medida en que se constituye por medio del oírse-hablar, por medio de la voz como forma de auto-afección. Y ello hasta el punto de confundirse con la presencia consigo misma de la conciencia. Entonces, sí la fenomenología quiere cumplir con su principio de ser un pensar sin presupuestos, ¿no debería desterrar este privilegio absoluto concedido a la voz...?

En *De la gramatología* nos presenta una nueva ciencia (un simulacro de ciencia) que versaría sobre la *gramé* (el signo escrito), la huella y la escritura. Su punto de partida consiste en un ajuste de cuentas con el estructuralismo, con Lévi-Strauss en especial, quien ve cómo se vuelve contra él mismo la acusación de etnocentrismo. Y es que lo propio de la cultura occidental –señalará Derrida– es tanto el *logocentrismo* como el *fonocentrismo*, presentes ambos en sus formas de saber al igual

como en su sentido común. Con el término *logocentrismo* se denuncia el privilegio concedido al *logos* (palabra y razón) sobre la escritura, cuestionando la primacía del significado ideal sobre el significante inscrito, cuestionando la supuesta proximidad del *logos* y el significado ideal con la verdad filosófica, en el recogimiento interior de la conciencia... Con el término *fonocentrismo* se nombra una segunda creencia enraizada en el suelo etnocéntrico: la que presupone la absoluta cercanía de la voz con la idealidad del sentido; la que entiende que la verdad es la presencia íntima de la voz consigo misma; la que afirma que existe una escritura fonética que estaría en la mayor cercanía de la verdad y el *logos*... La réplica de Derrida a estos dos presupuestos abrirá una brecha inquietante en la construcción metafísica: si para existir, el sentido ideal necesita del apoyo y la mediación de la *gramé*, de la escritura, ¿entonces...?

La escritura y la diferencia reúne una selección de textos sobre varios autores, tanto escolares como literarios, que son otras tantas tentativas deconstructivas aplicadas ahora sobre órdenes textuales muy diversos. Comparten sin embargo algunos rasgos en común. El más general probablemente lo constituya la denuncia de un gesto: el que somete el texto al *logos* de un sentido anterior y exterior, el que obliga a borrar las huellas sobre las que el sentido se sostiene. Derrida va señalando ese gesto en las formas más diversas según el texto, en Freud o en Artaud, en Husserl o en Heidegger Y a la vez, registra los movimientos de la escritura por escapar al molde que le impone el *logos* del sentido, sus líneas de fuga, sus lapsus, las ambigüedades y la indecidibilidad que, a pesar de todo, lo atraviesan. En este contexto, cobra una fuerza especial la vieja cuestión sobre el ser de la literatura. Hemos visto a Derrida reprocharle a la fenomenología su afirmación de que la forma lógico-gramatical es la esencia del lenguaje. Si ese presupuesto ya no es defendible, ¿cuál sería entonces el lugar de la literatura en relación a la esencia del lenguaje? Sabemos cuál era su

lugar en el supuesto de un lenguaje esencialmente lógico. Ahora, sin ese presupuesto, ¿qué lugar le correspondería...?

Como hemos visto, el itinerario de Derrida se inicia en el dominio fenomenológico, adiestrándose en la compleja maquinaria del último gran sistema filosófico que ha existido. Desde esta perspectiva, cabe imaginarle como alguien que aplica las reglas escrupulosamente, humorísticamente podríamos decir, llevándolas hasta el final, más allá de lo tácitamente consensuado. Las pone a prueba: procede a quitar de la máquina una a una aquellas piezas que no cumplen las reglas. Se constata entonces que sin esas piezas fraudulentas la máquina no puede funcionar. Si una máquina tan técnicamente prodigiosa como la de la fenomenología no ha resistido la prueba, cabe sospechar que algo parecido ocurrirá con el sentido que vehiculan otros tipos de máquinas textuales. Que probablemente las piezas condenadas sean una suerte de comodines, que están presentes en todo tipo de máquinas textuales. Y se comprueba entonces que, efectivamente, al eliminar esos comodines, las máquinas más variadas dejan de funcionar, o pasa a ser otra cosa la que funciona, otra cosa que no es la maquinaria de sentido de ninguna conciencia. Diríamos entonces que *deconstrucción* es el nombre que se da a la dinámica textual que se abre con este gesto, un movimiento de reescritura de unos textos siempre estratégicamente seleccionados, resaltando en su lectura las líneas de conflicto entre una significación ideal que pretende ser la horma de toda escritura y una escritura que trata de escapar a todo lo que le es exterior.

Diferencias y repeticiones

El dispositivo de lectura-reescritura que ha armado Derrida en sus publicaciones de 1967 es enormemente poderoso, en primer lugar,

por su sorprendente punto de partida, que encuentra rápidamente una fuerte resonancia tanto en el ámbito fenomenológico como en el estructuralista, y manifiestamente disonante en ambos casos. Y en segundo lugar, porque en la construcción de su instrumental teórico mantiene una concepción del signo que es deudora del principio que estableció Saussure: que la diferencia, el juego de diferencias (carentes de significado) es lo que permite que exista un significado. Una palabra es algo que está compuesto por letras y que tiene un significado, pero son las letras de esta palabra las que le dan el significado que tiene. Y las letras no tienen significado, lo único que significa una letra es que no es ninguna de las otras letras, su sentido es el lugar que ocupa en el sistema. Derrida va a subrayar este aspecto en sus lecturas: va a tratar lo que lee como sartas de signos cuyo sentido (el equilibrio que mantenía el juego de sus diferencias) se trastoca cuando deja de estar ordenado linealmente... La diferencia, así entendida, es un elemento inatrapable para la conciencia, puede reconocerse, puede hacerse pero no puede representarse. Cae fuera de la intencionalidad. Y en este punto, la ayuda de Freud va a ser fundamental para Derrida, una ayuda marcada por algunas coincidencias cronológicas. Freud publica *La interpretación de los sueños* en 1900, el mismo año que Husserl sus *Investigaciones lógicas*. En 1967, Lacan acaba de proponer una lectura «estructuralista» de Freud, en la que el concepto de *significante* ocupa un lugar capital, entendiéndolo como el elemento significativo del discurso (tanto consciente como inconsciente) que determina los actos y palabras (el destino) de los hombres, a pesar suyo. Derrida va a hacer pasar su comprensión del signo también por esa encrucijada, la del inconsciente. Va a pensar uno de los rasgos convencionales del signo, su iterabilidad o su repetibilidad, a través de lo que Freud escribió sobre la repetición (uno de los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, según Lacan). Freud justificó la compulsión de repetición, la compulsión a reproducir secuencias del pasado que

conservan un carácter doloroso, suponiendo la existencia de una pulsión («más allá del principio de placer») que empuja a regresar a un estado de reposo absoluto, a la no vida (pulsión de muerte). En «Freud y la escena de la escritura» (incluido en *La escritura y la diferencia*), Derrida ha leído y reescrito al detalle sobre este aspecto, sobre el signo y su vínculo con la muerte. En última instancia –subrayará– lo propio del signo, lo propio de la escritura, es que puede ser descifrada por otro, en *ausencia* tanto de su autor como de su destinatario original. Mediante la repetición, la autoridad del contexto primitivo del escritor queda destruida, y en su lugar aparecerán los contextos propios de cada lector...

El juego de los signos, la escritura o la lectura, será así no solo un juego de diferencias sino también, y a la vez, de repeticiones: la deconstrucción se aparece entonces como un ejercicio de abrir diferencias en la repetición de un texto, introduciendo en él una *alteridad* ("iterabilidad" procedería del sánscrito "itara", traducible por "otro", recuerda Derrida) que tanto es promesa de muerte como oportunidad de vida. Releer será así una manera de reinventar la lengua heredada, apostar por su oportunidad de vida introduciendo la alteridad en ella. De rechazo, con este giro, Derrida abrirá un nuevo campo de resonancia a su trabajo, el campo psicoanalítico, en plena y efervescente emergencia en aquel tiempo.

El léxico de la deconstrucción

La notoriedad alcanzada por su trabajo se traduce en una avalancha de invitaciones a participar en congresos y publicaciones, que raramente rechaza. Su presencia es reclamada ahora en los más variados contextos, y su vida profesional acaba por convertirse en una suerte

de nomadismo intelectual que le acompañará hasta su muerte. Como ha hecho hasta ahora, Derrida aprovechará esas intervenciones para hacer avanzar su indagación teórica, paso a paso, agrupándolas luego en formato de libro. De entre estas publicaciones cabe destacar aquí *La diseminación* y *Márgenes de la filosofía*, ambas de 1972. Derrida declarará (entrevista con Lucette Finas, 1972) al respecto: «A menudo se trata de discursos de provocación, recibidos además como tales, ante auditorios universitarios solemnes... Ambos libros no tienen, pues, como cubierta común la articulación apacible y académica de la literatura con la filosofía, revisada y corregida por la Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Antes bien, interrogan la frontera y el paso, la complicidad de oposición que ha podido constituirse entre estos distritos de nuestra cultura. Esta cuestión pasa al cuerpo del trabajo, para romperlo contra esta *tipografía* discontinua, heterogénea; no se resuelve jamás en una respuesta o en una tesis; no se extiende en una de esas disertaciones subversivas, como en la agregación de filosofía, en las que se trata de todo en seis horas, excepto del género de escritura al que uno sigue dedicándose linealmente y sin problemas».

El despliegue de su proceder deconstructivo, de *La voz y el fenómeno* a *La diseminación*, va a conllevar el surgimiento de una sarta de términos técnicos, específicos de su trabajo, que, por una parte, pueden resultar desorientadores para los lectores desprevenidos y, por otra, amenazan con propiciar (como en el caso de Lacan) la consolidación de una jerga solo para iniciados. El problema es que un pensamiento como el suyo surge de la lectura, como efecto de una serie de dinámicas que abre en el texto que lee. Según sea ese libro, la temática será una u otra, y por tanto el léxico, aunque se mantenga el procedimiento. Lo que ocurre es que es imposible definir ese procedimiento. Páginas atrás hemos escuchado a Derrida explicar que, cuando lo que se está haciendo es poner en cuestión la pregunta «¿qué es...?»

(«la pregunta que domina toda la historia de la filosofía»), lo que se está haciendo no cabe del todo en la pregunta, no cabe cerrarlo en una definición. Habría que imaginar entonces su trabajo como el de un lector que decidiera leer desde un pensamiento no de las identidades sino de la diferencia. Un pensamiento hecho solo de diferencias es evidente que no es posible para ninguna conciencia, sin anclajes en la identidad todo huye, se evapora. Pero en una lectura, sobre el soporte de las identidades que el texto proporciona, va a resultar posible que un pensamiento de la diferencia cruce aquí y allá, y se sostenga en las páginas que se leen. Este pensamiento no cabe en la conciencia, pero (lo sabemos desde Saussure) sí sobre un texto escrito, que está compuesto de sartas de signos cuyo ser es la diferencia y su repetición. Para que ello sea posible, lo primero que debe descartarse, si nos atenemos al espacio de la escritura, es lo que le es exterior, debe cuestionarse su supuesto carácter secundario con respecto al habla (que sería su lugar originario), su vinculación necesaria con una conciencia que se hace presente a sí misma oyéndose-hablar, que supedita la escritura a un querer-decir. La escritura existía antes de que se entendiera en estos términos y seguirá existiendo después. Debe circunscribirse el ámbito de la escritura en su especificidad más estricta, y debe defenderse también, recordando por ejemplo que todo lo que se sabe sobre la filosofía se sabe gracias exclusivamente a textos escritos.

El obstáculo mayor con el que se va a encontrar procede de la identidad, procede del movimiento que somete a las diferencias ordenándolas en bloques compactos que se oponen, en pares antagónicos; y procede del valor y las jerarquías que se *deciden* e imponen a partir de estas oposiciones. El nombre de deconstrucción se aviene bien con el trabajo de desarmar esos bloques compactos por sus junturas para que las diferencias establezcan sus propias relaciones, y al hacerlo rearmen de otro modo todo el campo significativo, un campo marcado

ahora por la *indecibilidad.* Pero esto implica de su parte una escritura que no caiga en lo que critica, que no avance contraponiendo grandes bloques identitarios, representativos. Es necesario por tanto que el instrumental conceptual del que se sirve no repita un lenguaje sometido a su estructura lógico-formal (el lenguaje no tiene una única ley, sostendrá), que señale una espacio-temporalidad, un movimiento, un gesto antes que una presencia. A menudo su mismo sentido es doble, se abre en dos direcciones a la vez, y se desplaza siempre según el contexto en el que se aplica. En última instancia lo que nombra es la inversión de una jerarquía (como la que hace segunda a la escritura respecto de la voz), y el espacio infinito (el análisis interminable) que abre esa inversión. Por ello, para leer a Derrida, es imprescindible aprender a jugar con la dinámica que abren esos términos, la manera que tienen de nombrar lo que nombran.

Veamos algunos de los más importantes. El antagonismo de partida se da entre *logos* y escritura, entre *foné* (signo fonético) y *gramé* (signo inscrito). A la supuesta dependencia del segundo término respecto del primero, Derrida replicará con la noción de *(archi)escritura,* con la que se englobaría todo el campo de los signos lingüísticos, tanto los de la escritura propiamente dicha como los del habla. El habla como lenguaje articulado se situaría entonces en un mismo plano, en hermandad con la escritura a partir de ese simulacro de filiación. Pero en tanto que campo de todos los signos, la (archi)escritura se movería privilegiando la diferencia y la no-coicidencia consigo misma.

Esta negativa a que el signo inscrito sea entendido como *huella* de un signo fonético, conllevará una reflexión sobre la huella misma. Se supone que la huella remite a una presencia ausente y a un origen del que proviene, y sin embargo es algo que de hecho remite siempre a otra huella, es una trama de diferencias. Un texto será entendido entonces como un tejido de huellas, huellas de lecturas y de escrituras...

La atención a los *injertos* en sus lecturas es proverbial, el título mismo de su obra *Márgenes* alude a este interés por su presencia en las periferias del texto filosófico, las notas al pie, los apéndices, los prefacios... Y también a las huellas inscritas que son solo tipográficas, impronunciables: los paréntesis, las comillas, los puntos suspensivos... En consecuencia, sus propios textos serán el resultado querido de múltiples injertos también, que irán de la cita más canónica a la coexistencia en la página de textos dispares, incluso diferenciados tipográficamente, que resuenan entre sí. Tejidos de huellas también, pero en las que en lugar del origen, lo que importa es su dispersión, aquello a lo que dan lugar: «Germinación, diseminación –escribe Derrida en *La diseminación*–. No hay primera inseminación. La simiente, en primer lugar, es dispersada. La inseminación "primera" es diseminación. Huella, injerto cuya huella se pierde... Cada término es un germen, cada germen es un término. El término, el elemento atómico, engendra al dividirse, al injertarse, al proliferar. Es una simiente, no un término absoluto». Es exactamente lo que podría decirse de un último término de gran importancia, el de *suplemento*, que nombra a la vez lo que se añade a algo y lo que está en lugar de algo: lo que se añade a la presencia de algo y lo que está en lugar de esa presencia. Si toda huella remite a otra(s) huella(s), el suplemento es el signo que se añade a un vacío, que suple una presencia siempre ausente –como la escritura misma.

Los términos marcados hasta aquí (*gramé*, huella, injerto, diseminación, suplemento...), en tanto que términos-germen o juegos de diferencias, comparten la característica de ser indecidibles desde el punto de vista de un lenguaje cuya ley fuera la verdad lógico-gramatical, están *en el lugar de*, imposibilitando la aparición allí de un concepto metafísico. No son verdaderos ni falsos; ni presentes ni ausentes tampoco, moviéndose en el campo de diferencias que se abren entre ambos. En ocasiones, Derrida los ha llamado «unidades de simulacro».

La différance

«¿Acaso toda la filosofía de Nietzsche no es una crítica de la filosofía como indiferencia activa hacia la diferencia, como sistema de reducción o de represión a-diaforística? Lo cual no excluye que, según la misma lógica, según la lógica misma, la filosofía viva *en* y *de* la *différance*, resultando de este modo ciega para lo *mismo* que no es lo idéntico. Lo mismo es precisamente la *différance* (con *a*) como paso desviado y equívoco de un diferente al otro, de un término de la oposición al otro. Podrían retomarse de esta misma manera todas las parejas de oposición en base a las cuales está construida la filosofía y de las cuales vive nuestro discurso, para ver en ellas no ya borrarse la oposición sino anunciarse una necesidad tal que uno de los términos aparezca como la *différance* del otro, como el otro diferido en la economía de lo mismo (lo inteligible como lo que difiere de lo sensible, como sensible diferido; el concepto como intuición diferida –que difiere– ; la cultura como naturaleza diferida –que difiere–; todos los otros de la *physis* –*tekhne*, *nomos*, *thesis*, sociedad, libertad, historia, espíritu, etc.– como *physis* diferida o como *physis* que difiere. *Physis* en *différance*... A partir del despliegue de este mismo como *différance* se anuncia la mismidad de la diferencia y de la repetición en el eterno retorno. Otros tantos temas que en Nietzsche podrían relacionarse con la sintomatología que siempre diagnostica el desvío o la astucia de una instancia disfrazada en su *différance*; o también con toda la temática de la interpretación activa que sustituye el desciframiento incesante al desvelamiento de la verdad como presentación de la cosa misma en su presencia, etc. Cifra sin verdad que, de este modo, se convierte tan solo en una función comprendida, inscrita, circunscrita.

Podremos, por consiguiente, denominar *différance* esta discordia "activa", en movimiento, de las fuerzas diferentes y de las diferencias de fuerzas que Nietzsche opone a todo el sistema de la gramática metafísica en todas las partes donde esta última rige la cultura, la filosofía y la ciencia.»[16]

[16] J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, 1972.

Se trata de *casi-conceptos*, por medio de los cuales se sustrae el lenguaje a su fundamento lógico; operadores que impugnan cualquier sistema de oposiciones introduciendo, *a la vez*, la identidad *y* la diferencia, la repetición *y* la alteridad.

De entre los indecidibles que quedan por señalar el más celebrado será sin duda el de *différance*, que además de nombrar a la vez el diferenciarse y el diferir, lo hace modificando una letra del término francés *différence*, una alteración que es estrictamente tipográfica, por impronunciable. Derrida utiliza esta particularidad como argumento: en una conversación –viene a decir–, para entender que se está hablando de *différance y* no de *différence*, hay que recurrir a la escritura, mencionar cómo se escribe el término, lo cual pone en duda la supuesta vecindad de la voz con la claridad de la conciencia. El término acabará por nombrar la dinámica, la *economía general* de la deconstrucción. Podría decirse que la *différance* designa la indecidibilidad llevada a su nivel más elevado: hasta trastocar el principio mismo de identidad que permite cualquier definición, introduciendo la disimilitud, la alteridad, el disentimiento; rompiendo la polaridad entre el espacio y el tiempo, insistiendo en la conversión espacial del tiempo (*espaciamiento*) y el devenir tiempo del espacio (*temporización*), en el intervalo, el cálculo o el retraso; y suspendiendo el antagonismo entre lo que es activo y lo que es pasivo.

Con esta bisagra conceptual se acabará señalando ese movimiento paradójico por el que, siendo el juego de las diferencias lo que posibilita la significación del lenguaje, su mismo juego diferencial en la escritura imposibilita que se deposite finalmente en una identidad, posponiendo así el sentido siempre para más tarde.

Glas: un punto de inflexión

En 1974, publica *Glas*, que marcará un punto de inflexión importante en su trayectoria. En primer lugar, porque en cierto modo se trata de su primer libro, concebido como libro y no como los anteriores, compuesto por recopilaciones de textos. Y en segundo, porque supondrá una radicalización de sus modos heterodoxos de lectura y escritura, una vuelta de tuerca que, de entrada, afecta a la estructura misma del texto. En él se presentan en paralelo, a dos columnas (interrumpidas por blancos y desfases, y trufadas de injertos ambas), dos textos independientes: una lectura de los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel, y un recorrido por el tema de la flor en la obra de Jean Genet, comenzando por su mismo nombre (*genêt* = retama). A la flor como el objeto poético por excelencia, tal como la entiende Sartre, Derrida viene a contraponerle las apariciones de la flor en la obra de Genet y los usos absolutamente heterogéneos (tanto en lo que se refiere a los hechos como a los valores) que recibe la flor en ella. La flor así carece de cualquier efecto trascendental, no simboliza nada, a no ser la ruptura del código de la significación y el sentido. El modo de entender el malditismo de Genet ya no es el que Sartre defiende en *Saint Genet comèdien et martyr*, ahora ha quedado completamente trastocado.

En la *prière d'insérer* Derrida explica de los textos que, el dedicado a Hegel es *dialéctico*, un texto dialogado y con el que dialogar, mientras que el dedicado a Genet es un texto para escuchar, un texto "galáctico" (literalmente "lechoso", *gala* es leche en griego), en el que apreciar las metamorfosis de esta sílaba casi impronunciable, "GL", en toda una floración de términos. Y da a entender también que lo que constituye propiamente el libro es lo que pasa entre las dos columnas, el juego de interferencias sin término que el lector puede llevar a cabo en su lectura, prolongando (o no) las que ya ha introducido el propio

Glas

«Al inventar o re-inventar unos dispositivos de maquetación y, ante todo, para abrirse paso a través de la superficie u ocuparla, había que intentar desviar, *sobre el papel mismo,* ciertas normas tipográficas. Había que darle la vuelta a ciertas convenciones dominantes, aquellas según las cuales, en las culturas en donde domina la escritura así llamada fonética, habíamos creído tener que apropiarnos de la economía histórica de ese soporte, plegándolo (sin plegarlo, aplanándolo justamente) al tiempo continuo e irreversible de una *línea,* de una línea vocal. Y monorrítmica. Sin privarme de la voz así grabada (lo que en efecto convierte al papel en una especie de *multimedium* audiovisual) he explotado en parte, solo en parte, y en una especie de transacción continua, las posibilidades que el papel ofrece a la visibilidad, es decir, en primer lugar, a la simultaneidad, a la sinopsis, a la sincronía de lo que no pertenecerá jamás a un mismo tiempo: varias líneas o trayectos de discurso pueden de este modo cohabitar sobre la misma superficie, ofrecerse conjuntamente a la mirada en un tiempo que no es exactamente el de la proliferación unilineal, ni siquiera el de la lectura en voz baja, en una voz baja única. Cambiando de dimensión y plegándose a otras convenciones o contratos, algunas letras pueden entonces pertenecer a varias palabras. Saltan por encima de su pertenencia inmediata. Trastornan entonces la idea misma de una superficie plana, o transparente, o translúcida o especular.»[17]

[17] J. Derrida, entrevista con M. Guillaume y D. Bougnoux, 1997.

Derrida en cada una de las columnas. Dos columnas que no solo rompen la linealidad del texto, sino que forman también las dos bandas del *doube bind,* la antinomia inconciliable, indecidible. ¿Cuál de los dos textos está escrito *al margen* del otro?

Glas nombra en francés el tañido fúnebre de la campana, y desde luego la muerte es una constante a lo largo de todo el texto. La lectura

más fácil nos señalaría la columna de Genet tocando a muerto sobre la primera columna, en la que se dirime el saber absoluto. Pero las campanas también doblan por la significación que parece estallar en este texto, cuyo sentido, se nos dice, es lo que pasa en la columna en blanco, en ese espacio de indecidibilidad. Y también por su propio autor, por su propio nombre que queda tachado, borrado por lo que la escritura pone en marcha. Y hay que añadir, en relación con el problema del *nombre propio* (también la firma), que va a reaparecer con notable insistencia en el futuro la noción de *resto* (que señala, por ejemplo, lo que resta, lo que resiste al borrado del nombre propio).

Paréntesis institucional

Se ha señalado ya la posición anfibológica que mantiene Derrida en el seno de la filosofía académica. Por un lado, continúa la tradición más pura de la universidad francesa, la fenomenología. Por el otro, sus aproximaciones al estructuralismo y al psicoanálisis, y en consecuencia sus modos de *leer* los textos de la tradición, le colocan del lado de las corrientes más iconoclastas. Encontramos un indicio fiel de estos desequilibrios en los problemas que tuvo (personales e institucionales) con su tesis doctoral, que no llegó a presentar hasta 1980, a los cincuenta años. Pero, a la vez, comienza a ser el pensador europeo de moda en Estados Unidos, con el efecto consiguiente en Francia. Los más celebrados de entre los muy numerosos cursos que impartió por todo el mundo fueron con seguridad los que dictó en la Universidad de Yale, durante muchos años, de 1975 a 1986.

Curiosamente, Derrida, que toma por objeto de estudio la escritura y se declara escritor compulsivo, va a resultar un orador espectacular. Asistir a sus cursos tenía la magia de seguir el proceso de un

La enseñanza filosófica y la institución

«Es probable que, más allá incluso del contenido, los códigos, las normas de escritura o de lenguaje que he creído tener que proponer parecían más amenazadores que el contenido mismo. Las maneras de formular las cuestiones, de hablar, de dirigirse al otro, de hacer las frases, de entrecruzar referencias, la retórica o el gesto de escribir, han sido probablemente considerados todavía más temibles que el contenido mismo. Creo que cuando alguien propone un contenido "revolucionario", dentro del código corriente de la retórica, sin volver a poner en cuestión las normas institucionales, la universidad o las instituciones en general, se acepta más fácilmente que cuando alguien cambia la escenificación o se pregunta acerca de la escena misma, de la organización de los protocolos, de los procedimientos, de las evaluaciones, de las jerarquías, etc.

Eso es lo que inquietó, creo yo, y no era una falta de lucidez inquietarse por ello porque se trataba efectivamente de cambiar algunas cosas.»[18]

[18] J. Derrida, entrevista con C. Paoletti, 1998.

pensamiento que, en voz alta, luchaba contra sí mismo. Las clases, la enseñanza, los cursos y los temarios, la organización de la institución académica fueron cuestiones que le ocuparon durante toda su vida. Nunca olvidó que cuando se habla de filosofía se habla de una institución, *construida* de una determinada manera, con sus jerarquías establecidas y sus presupuestos. En sus escritos lo tuvo siempre presente, y también fueron muchas las iniciativas públicas en las que participó de modo fundamental, defendiendo una refundación de la institución, con momentos especialmente álgidos en 1975, 1979 y 1983.

1975 es el año de la fundación del GREPH, el *Grupo de investigaciones sobre la enseñanza filosófica*. Su detonante fue la reforma de la

enseñanza que estaba preparando el ministro Haby, en la que la filosofía casi desaparecía de los programas de bachillerato. Y el nombre no puede ser más explícito: el problema es la enseñanza *filosófiça*, y no la enseñanza de esa materia llamada "filosofía". La deconstrucción es también su modo de llevar a cabo una enseñanza filosófica: la práctica de una lectura que trata de volver a pensar lo que dicen los textos clásicos, y sincronizar a día de hoy los problemas que dejaron abiertos. Años más tarde, en 1979, la reforma Haby todavía colea, y sus críticos siguen en activo. Derrida y el GREPH se adherirán al llamamiento que han hecho una veintena de destacados profesores para convocar unos Estados Generales de la Filosofía. El acontecimiento revestirá una enorme importancia, llegará a tener un gran impacto mediático. Y el proyecto de ley fue olvidado de inmediato.

Finalmente, 1983 es el año de la fundación del Collège International de Philosophie, un centro que Derrida quiere en las antípodas del colegio de élite, ni siquiera de enseñanza superior. De lo que se trataba era de abrirse a las «provocaciones más irruptivas de las "ciencias", las "técnicas", las artes"». Y declaraba al respecto (entrevista con J.-L. Thiébaut, 1983) que en Collège no habría «ninguna cátedra, ningún puesto permanente, solo contratos de duración relativamente breve. O sea: estructura ligera, colegialidad, movilidad, apertura, diversidad, prioridad especial para las investigaciones insuficientemente "legitimadas", o muy poco desarrolladas en las instituciones francesas o extranjeras...».

Tres años antes, en junio de 1980, Derrida ha presentado su tesis doctoral, una recopilación de diez textos suyos con el título de *La inscripción de la filosofía: investigaciones sobre la interpretación de la escritura*. Allí, tras exponer su trabajo de veinte años, concluirá su defensa llevando la noción misma de defensa a su aporía: «Todo [lo dicho] ha resonado todavía demasiado como el balance de un cálculo,

una auto-justificación, un auto-sostenerse, una auto-defensa. En ella se ha oído hablar demasiado de estrategias... [pero la mía] era una estrategia sin finalidad. La estrategia sin finalidad –pues me sostengo en ella y ella me sostiene–, la estrategia aleatoria de quien confiesa no saber adónde va, no es pues finalmente una operación de guerra ni un discurso de la beligerancia. Querría que fuese también, como la precipitación sin rodeos hacia el fin, una gozosa contradicción de sí, un deseo desarmado, es decir, una cosa muy vieja y muy astuta pero que también acaba de nacer, y que goza estando indefensa».

Como no podía ser de otro modo, de este aspecto institucional de su itinerario ha quedado debida constancia en una amplia serie de publicaciones, de entre las que cabe destacar *La filosofía como institución* (1984), *Del derecho a la filosofía* (1990) y *El derecho a la filosofía desde el punto de vista cosmopolita* (1997), y *La Universidad sin condición* (2001).

Nietzsche, Freud, Marx

Suele decirse que, a partir de *Glas*, su obra se hace más literaria, explícitamente autobiográfica en ocasiones. Lo cierto es que a partir de entonces tiene lugar una inflexión notable, debida en una parte importante a la misma recepción de su obra. El abanico de sus lectores es muy amplio, universitarios de países muy diferentes, pero también literatos y críticos, artistas o arquitectos. En consecuencia se suceden las invitaciones a participar en sesiones de trabajo en ámbitos en principio alejados de la filosofía, pero interesados en escuchar lo que la deconstrucción puede hacer con tal o cual problema que les concierne. Por otra parte, del lado de Derrida, pensar que la reflexión que lleva adelante puede resultar de utilidad en un contexto en principio

tan alejado, convierte la invitación en algo como un desafío. La primera pregunta es entonces: ¿Qué puede aportar la deconstrucción en este contexto? ¿De qué modo ayuda a remover las oposiciones y las jerarquías que bloquean, que enconan el problema que se plantea? Ya se trate de dar respuesta a la situación histórico-política, o de compromisos culturales, académicos o editoriales, a lo largo de toda su carrera sus intervenciones se entretejerán íntimamente con la dinámica de su propia obra. En la mayoría de los casos su participación consistirá en proceder a la deconstrucción de uno o varios textos que contengan apreciaciones relevantes sobre el tema comprometido: un trabajo delicado, cargado de matices, el de ir mostrando el suelo de inestabilidad sobre el que se asientan los antagonismos. Y Derrida se revela como un maestro en levantar cadencias inesperadas en el texto que lee, todo el baile de las diferencias que permanecían atrapadas en el juego de las oposiciones... En sus lecciones en Estados Unidos, los ejercicios de deconstrucción que llevaba a cabo se equipararon a menudo con las *performances*...

De entre los textos que seguirán a *Glas*, hay tres que destacan especialmente, tanto por la gran difusión alcanzada como por estar dedicados a Nietzsche (*Espolones: Los estilos de Nietzsche*, 1978), a Freud (*La tarjeta postal: De Sócrates a Freud y más allá*, 1980), y a Marx (*Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, 1993), cumpliendo así con su cuota a la trinidad de *filósofos de la sospecha*, cuota que han afrontado igualmente, de un modo u otro, todos los pensadores franceses incluidos en la *French theory*.

En su defensa de tesis afirmó de dos de estos textos, *Espolones* y *La tarjeta postal*, que en ellos se desplegaba «a su manera una lectura (de Freud, de Nietzsche y de algunos otros) emprendida anteriormente, la desconstrucción de una cierta hermenéutica así como de una

teorización del significante y de la letra con su autoridad y su poder institucional (me refiero aquí tanto al apartado psicoanalítico como a la universidad), el análisis del falogocentrismo, concepto con el que he intentado señalar, en el análisis, la indisociabilidad esencial de falocentrismo y del logocentrismo, y de localizar sus efectos en todas partes donde podía descubrirlos –pero están en todas partes, también allí donde se mantienen ignorados».

El origen de *Espolones* debe situarse en la conferencia que Derrida impartió en el Coloquio de Cerisy-la-Salle de 1972, dedicado a Nietzsche. Por su parte, *La tarjeta postal* procede de sedimentación larga, como su misma hechura heterogénea delata, entremezclándose con una trama de anotaciones autobiográficas. Su mismo desencadenante ya fue azaroso: una postal adquirida en Oxford, que representaba un dibujo del siglo XIII en el que se veía a Platón dictándole un texto a Sócrates, sentado en un pupitre. A partir de aquí, a partir de esta escena de *inscripción*, en la que los papeles de los filósofos se han trastocado, comienza Derrida a urdir su trama: un epistolario a propósito de una carta perdida en la que lo que se explora son las ambivalencias del amor, en diálogo con Freud (y Lacan). El punto de partida de *Espolones* será igualmente chocante: se trata de un texto sobre Nietzsche y la cuestión del estilo, y sin embargo comenzará advirtiendo que su tema va a ser la mujer, no lo femenino ni el feminismo, sino la mujer y su relación esencial con la verdad en la obra de Nietzsche. Derrida entiende que el perspectivismo de Nietzsche procede a poner el concepto de verdad entre comillas, a usarlo con esa distancia, y llama a este proceder «operación femenina». Haciéndolo así, todo el abanico de citas de Nietzsche en las que este pone en cuestión a la mujer comienza a dejarse leer de otra manera.

En ambos textos será cuestión del falogocentrismo. Derrida entiende por tal la unión entre el centrismo del *logos* (el significado ideal

Espectros

«Creo que el título *Espectros de Marx* significa a la vez los espectros de los que habla Marx en su obra y las diferentes figuras espectrales del propio Marx que reaparecen hoy múltiplemente. Lo que quisiera recordar es mi interés muy antiguo por la espectralidad y los fantasmas, que está ya presente en mis primeros textos y que es inseparable de mi interés por la técnica. El desarrollo de las tecnologías y de las telecomunicaciones abre hoy el espacio a una realidad espectral. Creo que estas nuevas tecnologías, en lugar de alejar el fantasma –tal como se piensa que la ciencia expulsa la fantasía– abren el campo a una experiencia de la espectralidad en la que la imagen no es ni visible ni invisible, ni perceptible ni imperceptible. Y todo esto ocurre a través de una experiencia del duelo que siempre ligué al asunto de la espectralidad en la que nos enfrentamos con la huella, con lo desaparecido, con la no presencia. Insisto mucho en el asunto de los medios y de la transformación del espacio público por las nuevas tecnologías multimedia que son máquinas de producción de espectros. No hay sociedad que se pueda comprender hoy sin esa espectralidad de los medios, ni tampoco sin la referencia a los muertos, a las víctimas, a los desaparecidos que estructuran nuestro imaginario social. No hay ningún análisis político del campo social que no esté determinado por esas muertes. La apertura hacia el porvenir y hacia el otro supone no solo la memoria viva sino esa relación con lo desaparecido a través de las obsesiones y fantasmas de una cultura.»[19]

[19] J. Derrida, entrevista con la *Revista de Crítica Cultural*, Santiago de Chile, 1995.

que preexistiría a la escritura) y el centrismo del *falo* (al que Lacan considera el significante del deseo): nombra así «la erección del *logos* paterno (el discurso, el nombre propio dinástico, rey, ley, voz, yo, velo del yo-la-verdad-hablo, etc.) y del *falo* "como significante privilegiado"».

Si el *falogocentrismo* está omnipresente en sus dos primeros textos, con *Espectros de Marx* será la noción de *espectro* y su campo asociado lo que cobrará carta de ciudadanía dentro del léxico derrideano. Aquí cumplirá un designio muy preciso, y como buscando la controversia. Merecen retenerse al respecto las palabras con las que José María Ripalda presenta el texto: «*Espectros* fue el primer título que Marx pensó para su *Manifiesto*. Derrida lo recupera en este libro para realizar una crítica de la herencia de Marx en el mundo contemporáneo, una crítica vertida desde su particular teoría filosófica: la deconstrucción. Jacques Derrida critica un nuevo dogmatismo, una nueva intolerancia que se ha adueñado de Europa, el dogmatismo capitalista que insiste en la muerte de Marx y del marxismo. Para Derrida es necesario conjurar de nuevo los espectros, los "espíritus" marxianos que perviven en la cultura europea, no para rehabilitar aquello en que estamos de acuerdo que no es necesario repetir, sino para romper la censura y la prohibición que estigmatizan todo lo relacionado con él, manteniendo vivo el diálogo con los que se declaran partidarios suyos. Partiendo de la distinción entre la justicia y el derecho, y debatiéndose entre dos puntos de vista (el de la herencia y el del mesianismo del filósofo alemán), *Espectros de Marx* es sobre todo el testimonio o la apuesta intempestiva de una toma de posición. Derrida se muestra partidario de un cierto marxismo que contrarreste la imperante doctrina capitalista y que acalle las constantes e insistentes voces que, en un determinado espacio geopolítico, niegan la pervivencia del pensamiento de Marx y afirman su imposible recuperación. *Espectros de Marx* no es exactamente un libro sobre Marx; es una lectura de Marx en el contexto de la derrota de quienes se proclamaron y fueron aceptados como sus herederos, junto con el triunfo geopolítico de su enemigo, el liberalismo económico y político».

La deconstrucción se deja contaminar

En adelante, su itinerario estará hecho de un irse demorando en determinados términos, buscándolos sobre unos textos específicos y procediendo a deconstruirlos, desencajando sus oposiciones y siguiendo sus líneas de fuga. *La deconstrucción se deja contaminar* –ha repetido en varias ocasiones. No es de extrañar entonces que su interrogación haya desplegado una tal amplitud de temas y problemas, y que estos tuvieran una repercusión creciente. El desarrollo de su obra, de *Glas* en adelante, se va a expandir en red, moviéndose transversalmente a través de dominios culturalmente polémicos y con una identidad ya bien asentada, como el psicoanálisis o el feminismo. Si se toma como ejemplo el problema del judaísmo, con el que también se ha cruzado su reflexión, el abanico en el que se despliega nos muestra a las claras la plasticidad de su juego de reescritura. Alrededor del tema quedarán convocados, por lo menos, el judío Marx y el judío Freud, el problema del *otro* y el humanismo del *otro* hombre (a partir de Levinas), la poética de Edmond Jabès o de Paul Celan (*Schibboleth*, 1986), la frontera, el exilio y las leyes de la hospitalidad, por no hablar de su propia condición de judío (*Circonfession*, 1991), etc.

Si se concede que cada comunidad cultural es un ámbito que se sostiene sobre unos discursos que establecen los axiomas o presupuestos, las jerarquías y los juegos de oposiciones específicos de dicha comunidad, no resultará entonces tan extraña la capacidad de penetración de la práctica deconstructiva en esos dominios. En realidad, opera a un nivel tan elemental, tan de los elementos primeros o básicos, que resulta difícil que exista algún discurso cultural que no sea susceptible de una reescritura deconstructiva, partiendo de los primeros pasos sentados por Derrida. Además, el carácter transversal de su desplazamiento deja establecidas unas vías de comunicación practicables a lo largo y ancho de toda la red conforme esta va avan-

zando, de modo que cada noción deconstruida en un dominio resuena (plantea nuevos problemas) en un buen número de otros ámbitos diseminados por la red. Un ejemplo puede ayudar a hacer visible esta capacidad de contaminación: el caso de la traducción. Derrida (en *L'oreille de l'autre, otobiographies, transferts, traductions*, 1982, o en «Teología de la traducción», 1985, por ejemplo) se encara con la noción denunciando el prejuicio fenomenológico (o logocéntrico, según

La deconstrucción y las estructuras político-institucionales

> *Lo que llamamos la desconstrucción* no es un conjunto técnico de procedimientos discursivos, constituye menos todavía las reglas de un nuevo método hermenéutico que trabajaría en archivos o enunciados, al amparo de una institución dada y estable; constituye, más bien, *una toma de posición, en el trabajo, en base a las estructuras político-institucionales que forman y regulan nuestra actividad y nuestras competencias.* Precisamente porque no concierne tan solo a los contenidos de sentido, la *desconstrucción no puede ser escindida de esta problemática político-institucional y requiere un nuevo planteamiento sobre la responsabilidad, un planteamiento que no confía ya necesariamente en los códigos heredados de lo político y lo ético. Ello hace que pueda parecer demasiado política para algunos, mientras que a aquellos que no reconocen lo político si no es con la ayuda de los paneles de señalización de antes de la guerra les aparece como demoledora.* La deconstrucción no se limita ni a una reforma metodológica sustentadora de la organización dada, ni inversamente a una parodia de destrucción irresponsable o irresponsabilizante que tendría como efecto más seguro dejar todo como está y consolidar las fuerzas inmovilistas de la Universidad.[20]

[20] J. Derrida, *La filosofía como institución*, 1984.

se mire) sobre el que se asienta la traductibilidad. Esta supone que existe algo como un significado trascendental más allá de las diferentes lenguas, exterior a ellas y próximo a la conciencia pura, que es lo que permitiría transitar por sus diferentes formas en cada lengua. Si se suspende la soberanía de este presupuesto se abre el espacio a la deconstrucción de la noción. «La noción de traducción –explica (entrevista con J. Kristeva, 1968)– habría que sustituirla por una noción de *transformación:* transformación regulada de una lengua por otra, de un texto por otro. No tendremos, y de hecho nunca hemos tenido que habérnoslas con ningún "transporte" de significados puros que el instrumento –o el "vehículo"– significante dejara virgen e incólume, de una lengua a otra, o en el interior de una sola y misma lengua». Deconstruida en su espacio natural la noción canónica de traducción, comienza entonces su migración a otros dominios, y hay pocos que no queden concernidos: por su modo de darse la palabra a sí mismos (en el límite, el *nombre propio* sería aquello *que-no-se-traduce*), o de escuchar la del *otro* (*El monolingüismo del otro*, 1996); por su modo de encarar el acontecimiento intraducible, o por su modo de arrogarse la capacidad de traducir a día de hoy un corpus de saber de modo transparente, sin restos –como pretende el saber universitario. Hasta acabar finalmente por manifestarse la implicación profunda de la noción en cuestión, en este caso la de traducción, con toda práctica deconstructiva. Así, declara (entrevista con la *Revista Postdata*, San Juan de Puerto Rico, 2000): «Siempre he evitado definir la deconstrucción. A veces digo que es lo imposible y a veces que *más de una lengua*. Es decir, aceptar que no haya un monolingüismo, que no haya solamente una lengua, aceptar la lengua del otro, aceptar de todas maneras la traducción aunque haya resistencia a la traducción, una traducción que no sea transparente, una traducción con restos. Creo que dondequiera que se tome en cuenta la multiplicidad irreductible de los idiomas o de las lenguas hay un efecto de deconstrucción. Eso incomoda

la jerarquía, la estructura dominante, incomoda pura y simplemente la estructura. Creo que un texto con vocación deconstructiva es un texto escrito en varios idiomas».

Esta capacidad de contaminación irradia rápidamente del dominio discursivo al institucional. Derrida siempre se ha mostrado irritado con que se circunscriba la deconstrucción como práctica textual, como una forma de comentario de texto y nada más. Desde su crítica a la fenomenología debería haber quedado claro que su impugnación no afectaba (solo) a la fenomenología sino también al *logos* en general, a la metafísica del *logos*. Y mientras las identidades culturales se autodefinan mediante el ejercicio del logocentrismo, sosteniéndose sobre la metafísica del *logos*, serán susceptibles de deconstrucción, tanto sus proclamas doctrinales como los supuestos que conducen sus prácticas.

Un claro ejemplo de la versatilidad de los dominios a los que la deconstrucción es aplicable nos lo brindan los *Estudios Culturales*, que han hallado en su práctica uno de los rasgos que le son propios. Y ello hasta el punto de que, en su deriva radical, la caracterización de los *Estudios Culturales* parece hecha a su medida, al defender un modo de analizar los fenómenos sociales que atienda a la producción y difusión de significados en las sociedades, concediendo una especial atención a los grupos minoritarios o discriminados, e involucrando la crítica y la acción política.

La presencia del otro

Si a lo dicho se añaden los alrededor de ochenta libros que componen la bibliografía de Derrida, cualquier intento de abreviar esa diseminación en unas pocas páginas es del todo inútil. Y sin embargo, sí resulta posible entrever un principio de orden a ese archipiélago de temáticas que componen los textos, si se remiten a la explosión primera que les

dio nacimiento. Cabe visualizar como una constelación en esa vorágine si uno se sitúa en el punto de partida de la fenomenología, frente a su caracterización de *la conciencia como presencia de sí*. A la vez desde dentro y desde fuera de la fenomenología, la crítica de Derrida le ha permitido situarse más allá de ella (en buena medida gracias a la noción estructuralista de signo, como juego de diferencias que producen sentido), pero conservando el despliegue conceptual de la fenomenología como referencia última de sus prácticas deconstructivas. Este despliegue, en sus momentos más doctrinales, será identificado pura y simplemente como metafísica. Lo que el logocentrismo denuncia es la regencia de un sentido metafísico sobre la escritura, un sentido que es anterior y exterior al juego de los signos inscritos. Una denuncia que se doblará como falocentrismo en el momento en que se tome en consideración, no ya la conciencia, sino el inconsciente. Se denunciará entonces la regencia de un sentido anterior y exterior al juego de signos inconscientes, que entroniza al *falo* como significante mayor.

Con este instrumento de doble filo en las manos, Derrida abre esa *conciencia como presencia de sí* en sus dos mitades. Sometida a deconstrucción, la identidad de la *conciencia de sí* se desplegará en un abanico de diferencias, de alteridades. Y este será uno de los grandes ejes temáticos que entonces hilvana la diseminación de su obra, la alteridad. Pueden destacarse al respecto los libros: *Psyché. Las invenciones del otro* (1987), o *Políticas de la amistad* (1994). Pero es todo su trabajo el que está cruzado por esa atención a la alteridad, llegando a entenderse su escritura como gobernada por una fidelidad a lo que ocurre en ella, al lenguaje *de lo otro* (que irrumpe), *del otro* (que escribe en mí). En sus escritos se conjuga la alteridad en sus más diferentes formas, como *lo otro* (la diferencia, la repetición, el deseo, la muerte...), como *el otro* (la mujer, el judío, el espectro, el extranjero...), o como *los otros* (las xenofobias, los nacionalismos, la guerra...). Y en todos los casos, la dirección

será siempre liberar las diferencias de su sumisión a los antagonismos. *La justicia* -dirá- *consiste en aprender a vivir con el otro.*

El segundo de los grandes ejes temáticos lo constituirá la noción de *presencia*, comenzando por la voz como presencia del *logos* en la conciencia. Con su deconstrucción, en lugar de la presencia lo que aparecerá es la anticipación y el retraso, la *différance*, no siendo la presencia sino la ausencia diferida y/o diferente. Lo que se denunciará es el concepto metafísico de verdad (se interprete esta como *desvelamiento* o como *adecuación* de un enunciado y una representación), que entiende la verdad como la *presencia del presente*. Bajo la reescritura de la diferencia, *el presente de la presencia* quedará entregado al tiempo, tan despojado de origen como expuesto al acontecimiento, al movimiento del diferir, que espacia el tiempo y temporaliza el espacio... El nombre propio y la firma, lo fálico y el deseo, el testimonio y el archivo, la fe y el goce, y como estos muchos otros serán los modos en los que el tema de la presencia se diversifica en el trabajo de Derrida, quien entiende la escritura como no-presencia radical del sujeto, obra de muerte y promesa de resurrección. Y toda ética se reconocerá entonces como sostenida por la presencia del otro. Al respecto, cabe destacar: *Dar el tiempo* (1991) y *Mal de archivo. Una invención freudiana* (1995).

Toda ética -dirá Derrida- se reconocerá entonces como sostenida por la *presencia del otro*, pero entendiendo su presente como una ausencia diferida. Este sintagma mismo, *presencia del otro*, nos indica ya claramente la co-implicación de ambos grandes ejes temáticos, que se remiten mutuamente a lo largo de su trabajo. De modo semejante a como en el espacio fenomenológico *presencia* y *conciencia* se solicitan de modo recíproco, las diversas tematizaciones con las que su escritura se va a ir enfrentando se sostendrán sobre un continuado vaivén que lleva de la *différance* a la alteridad y viceversa...

La pregunta queda

Páginas atrás Derrida afirmaba de sus escritos que no se resuelven «jamás en una respuesta o en una tesis». Y sin duda es esta una de las primeras sorpresas que experimenta el lector de sus textos, esa diseminación de hilos argumentativos que no acaban por precipitarse en una conclusión final. Se ha dicho de su discurso que es una *aporía*, que gira sobre sí mismo sin dar con la salida. Y es cierto que gira sobre un problema sin «darle salida», pero es que de lo que se trata es de eso, de deconstruirlo. Derrida señala un nuevo orden de presupuestos en la metafísica occidental; unos presupuestos que no hay que buscar detrás de lo que la metafísica dice, sino en lo que supone que significa *decir*, decir y escribir. Irá desplegando su discurso mediante una práctica de neutralización de estos presupuestos implícitos, interrogando el problema en cuestión desde afuera en lo posible. El léxico que inventa Derrida para no caer él también en la metafísica remite precisamente a ese gesto, mediante el que se vacían unos términos cargados de presupuestos -presupuestos que, si bien desde el punto de vista lógico son indiscutibles, no tiene por qué entenderse que son los que rigen la escritura. *La esencia del lenguaje* -ya se ha dicho- *no tiene por qué ser su estructura lógico-gramatical.* Es cierto sin embargo que queda circunscrito al dominio de la aporía, que no pone como tesis ninguna alternativa que dé salida al problema en cuestión. Ni siquiera el proyecto de la deconstrucción «en general» la pone: un cierto mesianismo sin perfiles, una afirmación esperanzada en «lo que ha de venir», le permiten dejar en suspenso cualquier necesidad de justificación, y mantenerse en la aporía. Pero mantenerse en la aporía, en lo sin-salida, solo es posible a condición de explorar una a una las supuestas vías de salida y comprobar que son impracticables. Esa es la única garantía que podría ofrecer un pensamiento de la aporía como la deconstrucción: la exhaustiva denuncia en tanto que indecidibles

de todas aquellas vías que pretenden señalar el sentido. Y no debe verse ningún relativismo en ello, al contrario, es porque se está en lo indecidible que se es enteramente *responsable.*

Además de la aporía, el segundo gran rasgo atribuido a la deconstrucción es su carácter performativo, entendiendo por tal las proposiciones que al enunciarse cumplen la acción que significan («juro que...» –es el ejemplo clásico). En varias ocasiones, Derrida ha defendido el aspecto performativo en la enseñanza filosófica, y ha reconocido el carácter performativo de toda *obra.* Como también ha mostrado, en cuanto intenta limitarse la fuerza performativa del lenguaje a unas determinadas formas gramaticales (al modo de los filósofos anglosajones), se revela su carácter aporético. Si se piensa en el lector, este rasgo adquirirá una especial relevancia. Por su carácter performativo, la lectura debe cumplirse entonces como acto de deconstrucción mientras se lleva a cabo, debe aprender a moverse por el espacio de lo indecidible, dejar venir esa mutación del discurso que entraña su dislocación absoluta...

En bastantes ocasiones, Derrida se ha ocupado de Artaud, reconociendo en la fuerza que emana de su obra una de los mayores guías de su propio trabajo. Poco antes de morir, Derrida declaraba sobre la modélica *aventura* del poeta lo siguiente (entrevista con Évelyne Grossman, 2004): «Es una interpelación, Artaud interpela a Dios, se dirige a él de manera provocadora, enfrentándolo o dándole la espalda. Lo cual tiene sus efectos... efectos de exterminio sobre lo que el nombre de Dios originó, sobre aquello que ha sido nombrado Dios en la tradición cristiana occidental. ¿Para un mundo sin Dios? ¿O para un mundo con un Dios radicalmente distinto? La pregunta queda».

Consideraciones finales

Llegados al final del recorrido, lo que tanto Foucault como Derrida nos ofrecen son dos pensamientos que quedan igualmente abiertos, detenidos en el límite de lo que les es impensable.

En el caso de Foucault, proyectándose sobre un fondo histórico discontinuo, hecho de rupturas y mutaciones que abren un umbral entre las épocas que las convierte en inconmensurables, su tarea como pensador se lleva a cabo siempre en la provisionalidad, en un tiempo de prórroga a la espera de un pensamiento por venir capaz de pensar de otro modo. En *Las palabras y las cosas* afirmaba que «la Historia muestra que todo lo que se ha pensado será pensado de nuevo por un pensamiento que todavía no ha salido a luz».

En el caso de Derrida, proyectándose sobre un fondo histórico en el que se puede leer la continuidad de un hilo rojo que subsiste a todos sus vaivenes (el de la metafísica, sostenida desde su nacimiento sobre el prejuicio del falogocentrismo), su tarea es entonces la reescritura de las grandes oposiciones metafísicas, llevándolas al punto en que su antagonismo se resuelve en lo indecidible, una tarea interminable. E inanticipable también, y que debe permanecer así, abierta –algunas veces

ha caracterizado a su mesianismo (sin contenido) de este modo, como la espera de una alteridad que no cabe anticipar. En *Espectros de Marx* afirmará que el mesianismo en general es la estructura formal indeconstruible de la promesa de emancipación, la que ha de determinar otro concepto de lo político y de la democracia. En tanto que imprevisible, esta promesa impone una decisión, afirmar que, aunque el resultado sea indecidible, no puede renunciarse al deseo de emancipación.

Se ha aludido ya a la penetración del pensamiento francés en EE.UU., al influjo de la *French Theory*. Si nos preguntáramos por su situación en el presente, habría que decir dos cosas. En primer lugar, recalcar que el utillaje conceptual que tenemos a nuestra disposición todavía cae bajo su influjo. Y en segundo, recordar que EE.UU. acogió en su momento a la *French Theory* como pensamiento de izquierdas, post-marxista, para armar teóricamente su resistencia al neoliberalismo emergente, y lo devolvió a Europa revestido con todas las aureolas mediáticas. Con la victoria aplastante del neoliberalismo se procedió a la desmantelación sistemática de cualquier pensamiento que vehiculara el deseo de emancipación, comenzando por la *French Theory*, identificada ahora simplemente como postmodernismo. El llamado asunto Sokal, no cabe duda, es uno de los hitos en el curso de ese proceso. En 1997, Alan Sokal y Jean Bricmont publicaron un texto titulado *Imposturas intelectuales*, en el que denunciaban la falta de rigor científico de los pensadores postmodernos y el oscurantismo de su jerga técnica. Esta y otras empresas semejantes se hicieron tan insistentes que acabaron por apagar todo interés, académico y mediático. Ahora, lo que EE.UU. le ha estado devolviendo a Europa es ese desinterés precisamente, y la necesidad de desmantelar cualquier iniciativa de pensamiento que amenace los dogmas del neoconservadurismo vigente.

Felizmente, a día de hoy, tanto Médicos sin Fronteras como Médicos del Mundo siguen en activo, y el *Collège International de Philosophie* también...

APÉNDICES

OBRAS PRINCIPALES

Michel Foucault

1954 *Enfermedad mental y personalidad*

Maladie Mentale et Personnalité. P. U. F., París 1954 (trad. cast., Ed. Paidós, Buenos Aires 1961). Reedición con modificaciones: *Maladie Mentale et Psychologie.* P. U. F., París 1962.

1961 *Historia de la locura en la época clásica*

Folie et Déraison. Histoire de la Folie a l'Age Classique. Plon Ed., París 1961 (trad. cast., F. C. E., México 1977, 2 vol.). Versión resumida por el autor: *Histoire de la Folie a l'Age Classique*, Ed. 10-18, París 1961 (trad. cast, F. C. E., México 1964).

1963 *Nacimiento de la clínica*

Naissance de la Clinique. Une Archéologie du Regard Médical. P. U. F., París 1963 (trad. cast., Siglo XXI Ed., México 1966).

1966 *Las palabras y las cosas*

Les Mots et les Choses. Gallimard, París 1966 (trad. cast., Siglo XXI Ed., México 1968).

1969 *La arqueología del saber*

L'Archéologie du Savoir. Gallimard, París 1969 (trad. cast., Siglo XXI Ed., México 1970).

1971 *El orden del discurso*

L'Ordre du Discours. Gallimard, París 1971 (trad. cast., Tusquets Ed., Barcelona 1975).

1975 *Vigilar y castigar*

Surveiller et Punir. Naissance de la Prison. Gallimard, París 1975 (trad. cast., Siglo XXI Ed., México 1977).

1976 *La voluntad de saber*

La Volonté de Savoir: Histoire de la Sexualité (I). Gallimard, París 1976 (trad. cast., Siglo XXI Ed., México 1978).

1984 *El uso de los placeres (Historia de la sexualidad, 2)*

L'usage des plaisirs. Gallimard, París 1984 (trad. cast. Siglo XXI Ed., México 2005).

1984 *La inquietud de sí (Historia de la sexualidad, 3)*

Le souci de soi. Gallimard, París 1984 (trad. cast. Siglo XXI Ed., México 2005).

Debe tenerse en cuenta, además, la recopilación de todos sus artículos y entrevistas, *Dits et écrits* (Gallimard, París 1994, 4 vols.). En español existe traducción de una parte de estos textos con el título de *Obras esenciales* (Ed. Paidos, Barcelona 1999), en tres volúmenes, selección debida a Miguel Morey (*Entre filosofía y literatura*, vol. 1), Fernando Álvarez Uría y Julia Varela (*Estrategias de poder*, vol. 2), y Ángel Gabilondo (*Estética, ética y hermenéutica*, vol. 3). Por otra parte, está a punto de concluir la publicación de todos los cursos que dio en el Collège de France, desde 1971 hasta du muerte (*Cours au Collège de France*, Gallimard-Le Seuil, París 1997 y ss.), que se van traduciendo al español conforme aparecen.

Jacques Derrida

1967 *De la Gramatología*

De la Grammatologie. Minuit, París 1967 (Trad cast., Siglo XXI, Buenos Aires 1971).

1967 *La escritura y la diferencia*

L'écriture et la différence. Seuil, París 1967 (Trad cast., Anthropos, Barcelona 1989).

1967 *La voz y el fenómeno*

La Voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl. P. U. F., París 1967 (Trad cast., Pre-textos, Valencia 1985).

1972 *La Diseminación*

La Dissémination. Seuil, París 1972 (Trad cast., Fundamentos, Madrid 1975).

1972 *Márgenes de la filosofía*

Marges de la philosophie. Minuit, París 1972 (Trad cast., Cátedra, Madrid 1988).

1974 *Glas*

Glas. Galilée, París 1974.

1978 *Espolones.*

Éperons. Les styles de Nietzsche. Flammarion, París 1978 (Trad cast., Pre-textos, Valencia 1981).

1980 *La tarjeta postal*

La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà. Flammarion, París 1980 (Trad cast., siglo XXI, México 1986)

1984 *Otobiographies*

Otobiographies: L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre. Galilée, París 1984 (Trad cast. Amorrortu, Buenos Aires/Madrid 2009).

1986 *Schibboleth*

Schibboleth. Pour Paul Celan. Galilée, París 1986 (Trad cast. Arena Libros, Madrid 2002).

1987 *Psyché*

Psyché: Inventions de l'autre. Galilée, París 1987.

1991 *Dar (el) tiempo*

Donner le temps. 1. La fausse monnaie, Galilée, París 1991 (Trad cast., Paidós Barcelona, 1995).

1993 *Espectros de Marx.*

Spectres de Marx. Galilée, París 1993 (Trad cast., Madrid, Trotta, 1995).

1994 *Políticas de la amistad*

Politiques de l'amitié. Galilée, París 1994 (Trad cast., Trotta, Madrid 1998).

1995 *Mal de archivo*

Mal d'archive. Une impression freudienne. Galilée, París 1995 (Trad cast., Trotta, Madrid 1997).

1997 *La hospitalidad*

De l'hospitalité. Calmann-Lévy, París 1997 (Trad cast., Ed. de la Flor, Buenos Aires 2000).

2003 *Psyché II*

Psyché. Inventions de l'autre. II. Galilée, París 2003.

No cabe exagerar la dificultad que entraña la traducción de los textos de Derrida. El mismo autor era muy consciente de ello y se sorprendía de ser tan traducido, incluso seguía con interés ese proceso como una parte de su trabajo. Felizmente, las traducciones al español han sido privilegiadas al respecto y hay que reconocer el camino que abrieron los primeros trabajos de Cristina de Peretti, Paco Vidarte o Patricio Peñalver. A día de hoy, sigue en activo el grupo Decontra, organizado por Peretti a principios de los 90, en la UNED de Madrid. En su página web (http://decontra.es) se mantienen al día tanto la información relevante sobre la obra de Derrida como las reflexiones en torno a la misma.

CRONOLOGÍA

Michel Foucault	Jacques Derrida	Efemérides
1926. Nace el 15 de octubre en Poitiers, Francia.		
	1930. Nace el 15 de julio, en El-Biar, Argelia.	
		1940. Francia, invadida por Alemania, firma un armisticio.
		1944. Liberación de París.
		1945. Termina la Segunda Guerra Mundial.
1946. Es admitido en la Escuela Normal Superior. Estos años de su educación normalista son un período desdichado para Foucault, lo que se atribuye a una		**1946.** Guerra en Indochina. Primera sesión de las Naciones Unidas.
		1947. El Plan Marshall ofrece ayuda a los países de la Europa occidental.

Michel Foucault	**Jacques Derrida**	**Efemérides**
incomodidad con su aspecto físico y con su inclinación sexual.		**1948.** Asesinado Mahatma Gandhi en la India. Se proclama el nuevo estado de Israel.
	1949. Primer viaje a Francia. Interno en el liceo Louis-le-Grand de París. Prepara el ingreso en la École Normale Supéreure.	**1949.** Se crea la OTAN.
1950. Foucault se adhiere al Partido Comunista Francés, que abandonará poco después.		**1950.** Guerra de Corea.
	1952. Ingreso en la ENS, donde conoce a Altlhusser.	**1953.** Se descubre la estructura del A.D.N.
	1954. Viaje a Lovaina, a los Archivos Husserl. Escribe «Le probléme de la génése dans la philosophie de Husserl», que será su Memoria de Estudios Superiores, publicada en 1990.	

Michel Foucault	**Jacques Derrida**	**Efemérides**
1955. Entre 1955 y 1960 reside en Uppsala, Varsovia y Hamburgo realizando actividades diplomáticas, culturales y académicas.		**1955.** Se inaugura Disneyland, en los Ángeles.
	1956-57. Beca de *special auditor* en la Universidad de Harvard. Matrimonio con Marguerite Aucouturier.	**1956.** En Hungria, sublevación contra las tropas soviéticas.
	1957-59. Servicio militar durante la guerra de Argelia.	**1957.** Se crea el Mercado Común Europeo. Se inicia la carrera espacial.
	1959-60. Profesor en un liceo de le-Mans.	**1959.** Triunfo de la revolución cubana.
1960. Regresa a Francia, profesor en la facultad de Clermont Ferrand.	**1960.** Profesor en la Sorbona. Primeras publicaciones en revistas. Investigador del CNRS. Dimite para enseñar en la ENS, donde continuará hasta 1984.	**1960.** Theodore Maiman descubre el rayo láser.
1961. Publica *Historia de la locura en la época clásica*, su tesis doctoral.		**1961.** Se construye el muro de Berlín. Yuri Gagarin, primer hombre puesto en órbita alrededor de la Tierra. John F. Kennedy elegido presidente de los Estados Unidos.
		1962. Crisis de los misiles en Cuba.

Michel Foucault	Jacques Derrida	Efemérides
1963. Publica *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica.*		**1963**. El presidente Kennedy es asesinado en Dallas.
1964. Participa en el Coloquio sobre Nietzsche en Royaumont, primera manifestación del neonietzscheanismo francés.		**1964**. Nelson Mandela, encarcelado en Suráfrica. **1965**. EE.UU. envía las primeras tropas a Vietnam. Guerra entre India y Pakistán.
1966. Irrupción editorial del estructuralismo. Publica *Las palabras y las cosas*, un fenómeno editorial por el éxito de ventas. Pide su traslado por tres años a la Universidad de Túnez.	**1966**. Conferencia en el Coloquio Internacional de la Universidad Johns Hopkins, Baltimore. Encuentro con Lacan y con Paul de Man. **1967**. Publicación de sus tres primeros libros: *De la gramatología*, *La escritura y la*	**1966**. Mao Zedong comienza la Revolución Cultural en China. **1967**. Israel ocupa los territorios árabes vecinos, en la guerra de los Seis Días. El doctor Christian Barnard realiza el primer trasplante de corazón.

Michel Foucault	Jacques Derrida	Efemérides
	diferencia, y *La voz y el fenómeno*.	
	1968. Encuentros con Blanchot. Seminarios en la Universidad de Berlín.	**1968**. Los estudiantes de París toman las calles. Che Guevara, héroe de la revolución cubana, es asesinado. Asesinatos de Martín Lutero King y de Robert Kennedy.
1969. Publica *La arqueología del saber*. Creación de la Universidad de Vincennes, proyecto experimental. Foucault se radicaliza.		**1969**. Los astronautas americanos Armstrong y Aldrin pisan la luna.
1970. Ingresa en el Collège de France.		
1971. Organiza el *Grupo de Información sobre las Prisiones* para denunciar las condiciones carcelarias. Gilles Deleuze y Claude Mauriac, entre otros, le acompañan.		**1971**. Se crea el microprocesador (chip).

Michel Foucault	Jacques Derrida	Efemérides
1972. Organiza, junto con Jean Paul Sartre, Jean Genet, Ives Montand, Simone Signoret y Gilles Deleuze, entre otros, el Comité de defensa de los derechos de los inmigrantes, que lleva a cabo varias manifestaciones que terminan muchas veces en enfrentamientos con la policía.	**1972.** En el Coloquio Nietzsche de Cerisy-la-Salle (otro gran evento del neonietzscheanismo francés, con Deleuze, Klossowski, Lyotard...), lee una primera versión de *Espolones*. Publica dos nuevos libros: *La Diseminación* y *Márgenes de la filosofía*. Profesor visitante en la John Hoppkins University.	
	1973. Desarrolla un ciclo de seminarios sobre la filosofía de Hegel en la Freie Universität de Berlín.	**1973.** Se firma el alto el fuego en Vietnam. Nueva guerra árabe – israelí. Se produce la primera gran crisis mundial del petróleo. Golpe de Estado de Pinochet en Chile, el presidente Allende es asesinado. Se crea Ethernet, para conectar computadores en redes de área local.
	1974. Publicación de *Glas*.	**1974.** El caso Watergate ocasiona la dimisión del presidente norteamericano Richard Nixon.

Michel Foucault

1975. Publica *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Acude a Madrid junto con un grupo de intelectuales para leer un manifiesto en protesta por las cinco penas de muerte dictadas por Franco contra miembros de ETA y FRAP. Son detenidos y expulsados del país, y poco después se ejecutaron las sentencias.

1976. Publica *La voluntad de saber*, primer tomo de su *Historia de la sexualidad*.

Jacques Derrida

1975. Fundación del GREPH. Comienza a impartir cursos regularmente en la Universidad de Yale.

1976. Primera publicación de *Espolones*.

1977. Comienza su polémica con representantes de la filosofía analítica, en la revista estadounidense *Glyph*.

1978. Primer viaje al África negra, para la conferencia de Cotonou, en Benín, donde acaba de promulgarse una nueva Constitución.

1979. Año de los *États Généraux* de la Filosofía, en la Sorbona, que reúne a un millar largo de personas.

Efemérides

1975. Muere Franco. Juan Carlos I es proclamado rey de España. Finaliza la guerra del Vietnam. Tras obtener su independencia, comienza la guerra civil en Angola.

1977. Primeras elecciones democráticas en España.

1978. Nace en el Reino Unido la primera niña probeta. Se elige como nuevo Papa al cardenal polaco Karol Wojtyla, Juan Pablo II.

1979. Margaret Thatcher ocupa el cargo de primer ministro del Reino Unido. El Ayatola Jomeini derroca al Sah y asu-

Michel Foucault	Jacques Derrida	Efemérides
		me el poder en Irán. Victoria de los sandinistas en Nicaragua. Sony lanza el primer walkman.
	1980. Doctorado en la Sorbona. Durante el verano, tiene lugar un coloquio en Cerisy-la-Salle, organizado por Lacoue-Labarthe, en torno a la obra de Derrida. Publicación de *La tarjeta postal.*	**1980.** El sindicato polaco *Solidaridad,* dirigido por Lech Walesa se enfrenta al gobierno comunista de Polonia. Ronald Reagan, presidente de los EEUU.
	1981. Funda la asociación Jan Hus en ayuda de los intelectuales checos disidentes, en el punto de mira a raíz de la proclamación de la Carta 77. En un viaje a Praga es encarcelado por la policía checa. Será liberado dos días más tarde gracias a la interven-	**1981.** La empresa norteamericana IBM presenta el primer PC (*personal computer*). Comienza la guerra entre Irán e Irak.
		1982. Israel invade el Líbano, comienza la quinta guerra árabe-israelí. Guerra de las Malvinas entre el Reino Unido y Argentina.

Michel Foucault	Jacques Derrida	Efemérides
	ción del Presidente Mitterand.	
	1983. Fundación del Collège International de Philosophie, en París. Actividades en contra del *Apartheid* en Suráfrica. Filmación de *Ghost Dance*, dirigida por Ken McMullen, una sucesión de *perfomances* en torno al tema del espectro. Profesor en San Sebastián, nombrado *profesor at large* en la Cornell University.	**1983**. Se descubre el virus del SIDA.
1984. Aparecen *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, segundo y tercer tomos de su *Historia de la sexualidad*. Se anuncia un cuarto tomo, *Las confesiones de la carne*, que	**1984**. Publicación de *Otobiographies* y *La filosofía como institución*. Nombrado director de estudios en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, donde trabajó el resto de su vida.	**1984**. La dirigente india, Indira Gandhi, es asesinada. Los científicos advierten del calentamiento del planeta.

Michel Foucault	Jacques Derrida	Efemérides
permanece inédito hasta la fecha. El 25 de junio muere Foucault de una septicemia relacionada con el sida.	**1985.** Visita a Jorge Luis Borges en Buenos Aires.	**1985.** Mijail Gorbachov es elegido nuevo presidente de la URSS.
	1986. Publicación de *Schibboleth.* En abril, organiza un homenaje a Foucault en la City University de Nueva York. Deja Yale por Irvine, Universidad de California.	
	1987. Actúa en la obra del artista de video Gary Hill, *Disturbance.* Publicación de *Psyché.*	**1987.** Acuerdo entre Estados Unidos y la Unión Soviética para la reducción de los misiles nucleares.
	1988. Premio Friedrich Nietzsche.	**1988.** La URSS intensifica su política aperturista: *perestroika* y *glasnot.*
	1989. Discurso de apertura en la Cardozo Law School de Nueva York acerca de «Deconstruction and the Possibility of Justice», que marcará el principio de la	**1989.** El sindicato *Solidaridad* gana las elecciones en Polonia. Protesta y masacre estudiantil en la

Jacques Derrida

influencia de la deconstrucción en el ámbito del derecho.

1990. Seminarios en la Academia de Ciencias de la URRS y en la Universidad de Moscú. Comienza la donación de sus papeles al *Critical Theory Archive* de la Universidad de California, en Irvine.

1992. En el *Times* de Londres, el 9 de mayo, se publica una carta de protesta, firmada por Barry Smith, contra la concesión por la Universidad de Cambridge del doctorado *honoris causa* a Derrida, en la que se le acusa de no ser un verdadero filósofo, sino tan solo un escritor. La carta es refrendada por un numeroso grupo de seguidores de la corriente analítica en filosofía.

1993. Funda el *Parlement des écrivains.*

1994. Participa, junto a Hans Georg Gadamer, Gianni Vatimo y Eugenio Trias, entre otros, en un seminario cerrado en Capri, que

Efemérides

plaza Tiananmén, en Pekín. Demolición del muro de Berlín.

1990. Se lanza al espacio el telescopio Hubble. Reunificación de Alemania. Chile recupera la democracia. Sadam Hussein, presidente de Irak, invade Kuwait.

1991. En respuesta a la ocupación del estado de Kuwait por Irak, comienza la Guerra del Golfo Pérsico. Desintegración de la URSS, se disuelve el Pacto de Varsovia. Comienza la Guerra de los Balcanes.

1992. Se firma el tratado de Maastricht que crea la Unión Europea (UE).

1993. Se despliega Internet.

1994. Primeras elecciones multirraciales en Sudáfrica. Insurrección zapatista en Chiapas, México.

Jacques Derrida	**Efemérides**
dará lugar al volumen colectivo *La religione*. Publicación de *Políticas de la amistad*.	
1995. Junto con J. P. Vernant, forma parte del comité de apoyo al candidato socialista Lionel Jospin.	
1996. Publicación de *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!*	
1997. Primer viaje a Polonia; en Auschwitz pronuncia una conferencia sobre el perdón. Publicación de *La hospitalidad*.	
1998. Encuentro con Nelson Mandela y Desmond Tutu. Dicta siete conferencias, extendiéndose a propósito de la comisión *Verdad y Reconciliación*.	
1999. Filmación de *D'ailleurs Derrida* (*Por otra parte, Derrida*), documental dirigido por Safaa Fathy.	**1999.** Se radicaliza el conflicto de Kosovo, interviene la OTAN.
2001. Le conceden el Premio Theodor W. Adorno, en	**2001.** Ataque terrorista a las Torres Gemelas de Nueva York.

Jacques Derrida

Fráncfort. Alegato polémico a raíz del 11-S neoyorquino. Tras solidarizarse con las víctimas de los ataques, puso en duda que fuese un «acontecimiento nuevo y mayor» y recordó algunas acciones bélicas estadounidenses.

2002. Filmación de *Derrida*, un documental dirigido por Kirby Dick y Amy Ziering Koffmann. Galardonada con el Premio Golden Gate en el San Francisco Film Festival.

2003. Conferencia sobre H.G. Gadamer, en Heidelberg. Se opone a la invasión de Irak.

2004. Muere el 9 de octubre, en París, víctima de un cáncer de páncreas.

Efemérides

organizado por Al Qaeda. EEUU ataca Afganistan como represalia.

2003. Comienza la Segunda Guerra del Golfo.

2004. Mark Zuckerberg funda la red social Facebook. Múltiple atentado terrorista en Madrid.

2005. Múltiple atentado terrorista en Londres, que causará 56 víctimas mortales y 700 heridos. Ángela Merkel, elegida Canciller de Alemania.

ÍNDICE DE NOMBRES

A

Althusser, Louis 42, 50, 84
Artaud, Antonin 27, 28-30, 32, 36, 53, 56, 88, 93, 120

B

Barthes, Roland 43, 54, 59,
Bataille, Georges 31, 32-34, 36, 37, 50, 88
Beauvoir, Simone de 18, 19
Bentham, Jeremy 69
Blanchot, Maurice 28, 31, 32-33, 34-36, 37, 50, 51-52, 54, 88

C

Camus, Albert 15, 19, 63
Celan, Paul 113
Char, René 36-37, 50

D

de Man, Paul 89
Deleuze, Gilles 30, 44, 45, 47, 59, 72

F

Flaubert, Gustave 30-32
Freud, Sigmund 42, 88, 93, 95-96, 108, 109-110, 113, 118

G

Guattari, Félix 44, 45, 72

H

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 30, 31, 33, 34, 35, 38, 103
Heidegger, Martin 18, 37, 83, 88, 91, 93
Hölderlin, Friedrich 36, 58
Husserl, Edmund 17, 19-25, 83, 84, 85, 86, 88, 92, 93, 95

K

Kant, Immanuel 11, 25, 51, 60
Klossowski, Pierre 31, 37, 59

L

Lacan, Jacques 29, 36, 42-43, 45, 61, 88, 95, 97, 110, 111
Levinas, Emmanuel 88, 113
Lévi-Strauss, Claude 36, 38-41, 47, 61, 88, 92
Lyotard, Jean-François 44, 45, 46, 47

M

Mallarmé, Stéphane 32, 34, 61

Marx, Karl 19, 30, 38, 42, 72, 108, 109, 111, 112, 113, 122
Merleau-Ponty, Maurice 18, 19, 30, 36, 49, 50

N

Nietzsche, Friedrich 8, 27, 31, 34, 36, 37, 47, 50, 56, 59, 68, 88, 101, 108, 109, 110

R

Rilke, Rainer Maria 58

S

Sade, Marqués de 36, 37,
Sartre, Jean-Paul 14, 15, 16-18, 19, 30-32, 33, 36, 38, 49, 103
Saussure, Ferdinand de 38, 39, 41, 47, 50, 88, 95, 98
Serres, Michel 54, 55, 84

FOUCAULT Y DERRIDA

Pensamiento francés contemporáneo

El pensamiento francés de la segunda mitad del siglo xx ha sido muy probablemente la última gran corriente especulativa capaz de renovar enteramente el lugar en el que plantear los problemas y el modo de hacerlo. Su influencia ha sido enorme, cubre toda la geografía intelectual y abarca todos los ámbitos, desde la reflexión política a la crítica y la experimentación artística. Los pensadores que llevaron adelante esta renovación fueron numerosos y de una rara calidad, y entre ellos destacan especialmente Michel Foucault (1926-1984) y Jacques Derrida (1930-2004). Ambos denunciaron los presupuestos habituales de un determinado dominio discursivo y atacaron el etnocentrismo imperante, aunque lo hicieran tomando diferentes caminos: Foucault, por la vía de la práctica genealógica del análisis histórico; Derrida por la de la deconstrucción del logocentrismo y el falocentrismo. Aún hoy, una parte importante del utillaje conceptual que tenemos a nuestra disposición cae bajo el influjo de estos dos pensadores.

Manuel Cruz *(Director de la colección)*


00027
8 425536 001789